تحقیقاتِ اسلامی

کے

فقہی مباحث

مولانا سیّد جلال الدین عمری

فقہی مباحث

عنوانات	صفحات

فہرست مضامین

پیش لفظ

اس عاجز نے اپنی بیشتر تالیفات میں کتاب وسنت کے ساتھ فقہ اسلامی کے وسیع ذخیرے سے بھی حسب استطاعت استفادے کی کوشش کی ہے۔ اس سلسلے کے متعدد وہ فقہی مضامین بھی ہیں جو مستقل تالیفات کا حصہ نہیں بن سکے۔ ان مضامین کو ایک مجموعہ کی شکل میں مرتب کرنے کا خیال آیا تو اندازہ ہوا کہ ان کی ضخامت کچھ زیادہ ہوجائے گی جو اپنے ساتھ طباعت اور اشاعت کے بہت سے مسائل رکھتی ہے؛ اس لیے فی الحال اس کا ایک حصہ پیش کیا جا رہا ہے۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ دوسرے حصہ کی بھی ترتیب کی توفیق اور ہمت عطا فرمائے۔

اس مجموعہ میں بعض اہم اور نازک فقہی مسائل سے تعرض کیا گیا ہے۔ یہ مسائل نئے نہیں ہیں۔ ان کی طرف دور حاضر کے اہلِ علم نے یقیناً توجہ کی ہے۔ ان سے استفادے کا تو کچھ زیادہ موقع نہیں مل سکا، البتہ میں نے اپنے طور پر براہِ راست کتاب وسنت اور فقہ اسلامی کی روشنی میں ان کے مطالعہ کی کوشش کی ہے۔ کتاب کے سرورق پر 'تحقیقاتِ اسلامی' کا عنوان دیکھ کر یہ نہ خیال کیا جائے کہ ان مضامین میں کچھ نئی تحقیقات پیش ہوئی ہیں، بلکہ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ یہ تمام مضامین سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ میں شائع شدہ ہیں۔ ان کی نوعیت ایک طالب علم کے قلم سے زیر بحث موضوعات کے تعارف اور ان پر اظہار خیال کی ہے۔ یہ کسی فرد یا ادارے کی

ترجمانی نہیں ہے۔ ان مضامین کو مجموعہ کی شکل میں مرتب کرنے سے پہلے ان پر نظر ثانی کی گئی ہے اور بعض مضامین میں کافی حذف و اضافہ کیا گیا ہے۔

یہ مضامین مختلف اوقات میں لکھے گئے ہیں۔ ان میں قدماء کی جن تصنیفات کا بطور مآخذ حوالہ دیا گیا ہے، شروع میں ان کے جو نسخے پیش نظر رہے بعد میں ان میں سے بعض کے نسخے تبدیل ہوگئے۔ کوشش کی گئی ہے کہ جو جدید نسخے اس وقت دست یاب ہیں حوالے ان کے مطابق کردیے جائیں۔ کسی مضمون میں پہلی مرتبہ جس مآخذ کا ذکر آیا ہے، اس کے ایڈیشن، مقام طباعت اور سن طباعت وغیرہ کی تفصیل دے دی گئی ہے۔ بعد میں اس کی تکرار کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی اس لیے صرف مصنف یا کتاب، جلد اور صفحات کے حوالے کو کافی سمجھا گیا۔ اس کے باوجود چوک ہوسکتی ہے۔

میں برادرم ڈاکٹر محمد رضی الاسلام ندوی کا شکر گزار ہوں کہ انھوں نے کتاب کی ایک سے دو مرتبہ پروف ریڈنگ کی، اس کے مآخذ کی تفصیلی فہرست تیار کی، جہاں کہیں حوالے نامکمل رہ گئے تھے وہ مکمل کیے۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر دے اور ان کی علمی کوششوں کو شرفِ قبولیت سے نوازے۔

آخر میں اہل علم سے گزارش ہے کہ ان مضامین میں مختلف پہلوؤں سے کمیوں اور خامیوں کا امکان ہے۔ ان میں جس پہلو سے جو نقص یا فروگزاشت دیکھیں اس کی ضرور نشان دہی فرمائیں۔ ان شاء اللہ ان کی اصلاح کردی جائے گی۔ اللہ تعالیٰ جزائے خیر عطا فرمائے گا اور یہ عاجز ممنون و مشکور ہوگا۔

خاکسار

جلال الدین عمری

۲۰/جنوری ۲۰۰۹ء

اسلامی شریعت میں اجتہاد کا عمل

احکامِ شریعت کی مختلف نوعیتیں

اسلام نے شریعت کا ایک جامع اور مکمل نظام عطا کیا ہے۔ اس کا تعلق انسان کی پوری انفرادی و اجتماعی زندگی سے ہے۔ لیکن احکام شریعت مختلف نوعیت کے ہیں۔ بعض احکام اصولی قسم کے ہیں۔ ان کی تفصیلات نہیں فراہم کی گئی ہیں۔ اس کے برعکس بعض احکام کی جزئیات اور تفصیلات بھی بیان ہوئی ہیں۔

اسلامی شریعت کا بڑا حصہ عبادات سے متعلق ہے۔ شریعت میں نماز، روزہ، زکوٰۃ، حج، نذر، قربانی اور ان جیسی دوسری عبادات کے بارے میں جتنے تفصیلی احکام موجود ہیں، اتنے تفصیلی احکام زندگی کے کسی اور شعبہ سے متعلق نہیں ہیں۔ اس نے عبادات کی شکلیں بھی متعین کردی ہیں اور اُن کو ادا کرنے کے طریقے بھی بتادیے ہیں۔

اس کے بعد معاشرت سے متعلق احکام کی تفصیل ملتی ہے۔ معاشرت میں نکاح کی ہدایت، جائز نکاح کی شرائط، مہر، زوجین کے حقوق، نان نفقہ، ازدواجی تعلقات، طلاق، خلع، وراثت، وصیت، ہبہ، والدین اور رشتہ داروں کے حقوق جیسے امور و مسائل آتے ہیں۔

معیشت میں جائز و ناجائز کے حدود، تجارت اور زِراعت سے ہونے والی آمدنی میں دوسروں کے حقوق، قرض کا جواز، احتکار اور ذخیرہ اندوزی، دھوکے اور فریب

کی ممانعت، سود کی حرمت جیسی تعلیمات ملتی ہیں۔ ان میں سے بعض کی تشریح اور وضاحت بھی پائی جاتی ہے۔

جہاں تک نظامِ سیاسی اور بین الاقوامی مسائل کا تعلق ہے ان میں اسلام نے زیادہ تر اصولی ہدایات دی ہیں۔تفصیلات سے بہت کم بحث کی ہے۔

حالات کے لحاظ سے احکام کا انطباق

اسلامی احکام کو اشخاص، واقعات اور حالات پر منطبق کرنے کے لیے قدم قدم پر سوجھ بوجھ اور عقل وفہم سے کام لینا پڑتا ہے، اس کے بغیر بعض اوقات چھوٹے سے چھوٹے حکم پر بھی عمل نہیں ہوسکتا۔ نماز فرض ہے، اسے قبلہ رُو ہوکر ادا کرنا چاہیے، اس کے اوقات بھی معلوم ہیں، لیکن اس کا فیصلہ انسان کی عقل کرتی ہے کہ سمتِ قبلہ کیا ہے؟ کس نماز کا وقت کب شروع ہوتا اور کب ختم ہوتا ہے؟ اسی طرح اللہ تعالیٰ کا حکم ہے کہ اس کی راہ میں خرچ کیا جائے، لیکن یہ طے کرنا بیشتر صورتوں میں انسان کا اپنا کام ہے کہ کون فرد اس کا مستحق ہے اور کون نہیں ہے؟ اسے انفرادی طور پر خرچ کرنا چاہیے یا کسی ادارے کو اس کا ذریعہ بنانا چاہیے؟

یہ بہت چھوٹی مثالیں ہیں، جن کو تھوڑی سی سوجھ بوجھ سے حل کیا جاسکتا ہے۔ زیادہ پیچیدہ مسائل گہرے غور وفکر کا تقاضا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر حکم ہے کہ اہم معاملات طے ہوں تو گواہ مقرر کیے جائیں (البقرہ:۲۸۲)۔ اختلاف کی صورت میں گواہوں کے بیان پر فیصلہ ہوگا۔ لیکن یہ طے کرنا قاضی کا کام ہے کہ شہادت دینے والوں میں کون سچا ہے اور کون جھوٹ بول رہا ہے؟ کس کی شہادت کس معاملہ میں قبول کی جاسکتی ہے اور کس کی شہادت قابل رد ہے؟ ظاہر ہے یہ نسبتاً پیچیدہ کام ہے۔

اسلام نے معاشرتی مسائل کے ذیل میں جگہ جگہ 'معروف' کے مطابق عمل کی ہدایت کی ہے۔ چناں چہ ایک جگہ اس نے کہا کہ عورت کے ساتھ معروف کے مطابق

سلوک ہونا چاہیے (النساء:۱۹)۔ اس میں نان نفقہ بھی شامل ہے، لیکن اس نے اس کی حد بندی نہیں کی۔ یہ اشخاص کے اختلاف سے بھی، معاشروں کے اختلاف سے بھی اور زمانہ کے اختلاف سے بھی بدل سکتا ہے۔ ان بدلتی ہوئی صورتوں کے لحاظ سے اس کا تعین کرنا ایک 'اجتہادی عمل' ہے۔

اسی طرح قرآن مجید نے کہا کہ مسلمانوں کے معاملات آپس کے مشورے سے طے ہوتے ہیں (الشوریٰ:۳۸) اس مشورے کی صورت کیا ہوگی؟ کیا سب مسلمان اس میں شریک ہوں گے یا ان کے نمائندوں سے مشورہ ہوگا؟ کن اُمور میں کس سے مشورہ ہوگا؟ ان سوالات سے اُس نے تعرض نہیں کیا ہے۔ اُس کی جو بھی صورت اختیار کی جائے گی وہ 'اجتہادی' ہوگی۔

قیاس اور اجتہاد کی ضرورت

یہ وہ امور ہیں جن کے بارے میں اسلام کے صریح احکام موجود ہیں۔ بہت سے معاملات میں اس نے واضح ہدایات ہمیں نہیں دی ہیں۔ ان میں اس کی مرضی معلوم کرنے کے لیے ہمیں قیاس اور اجتہاد سے کام لینا پڑتا ہے۔ مثال کے طور پر اس نے دور اول میں کاروبار اور لین دین کی جو صورتیں رائج تھیں، ان میں سے بعض کو جائز اور بعض کو ناجائز قرار دیا۔ اب بہت سی ایسی صورتیں پیدا ہوگئی ہیں جو اس وقت نہیں تھیں۔ ان میں جو صورتیں ناجائز صورتوں سے مشابہ ہوں گی ان کو ناجائز کہا جائے گا اور جو صورتیں جائز صورتوں سے ملتی جلتی ہوں گی اُن کو جائز قرار دیا جائے گا۔ بعض اوقات اسلام صرف اصولی ہدایات دیتا ہے۔ ان کی روشنی میں اس کے منشا کو سمجھ کر تفصیلات طے کرنا اس کے ماننے والوں کا کام ہے۔ اس نے ظلم و عدوان سے منع کیا ہے اور عدل و احسان کا حکم دیا ہے، لیکن اس نے ظلم اور عدل کی ساری شکلوں کا احاطہ نہیں کیا ہے۔ کچھ چیزیں ایسی ہیں جن کا ظلم یا عدل ہونا واضح ہے اور کچھ چیزوں کے بارے میں اجتہاد اور غور وفکر کی ضرورت پڑے گی۔

اسلام نے ایک طرف تو انسان کو شریعت کا مکلّف بنایا اور اسے مختلف قسم کے احکام دیے، دوسری طرف اس نے کہا کہ کسی بھی شخص پر اس نے اس کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہیں ڈالا ہے (البقرۃ:۲۸۶)۔اس نے دین میں تنگی نہیں رکھی ہے (الحج:۷۸) بلکہ اسے آسان بنایا ہے۔ (البقرۃ:۱۸۵) چناں چہ بہت سے معاملات میں اس نے رخصت بھی فراہم کی ہے۔ یہ دیکھنا کہ کس شخص کے لیے کون سا حکم قابلِ برداشت ہے اور کب اس کے لیے زحمت اور دشواری پیدا ہوجائے گی، ایک اجتہادی عمل ہے۔

حدیث میں فقہ و اجتہاد کی ترغیب

احادیث میں اس کی بڑی ترغیب دی گئی ہے کہ دین میں گہری بصیرت حاصل کی جائے اور نصوص کی عدم موجودگی میں اجتہاد سے کام لیا جائے۔ حضرت معاویہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من یرد اللہ بہ خیرًا یفقّھہ فی الدین و انما انا قاسم واللہ یعطی[۱]

اللہ تعالیٰ جب کسی کے ساتھ خیر چاہتا ہے تو اُسے دین میں سوجھ بوجھ عطا کرتا ہے۔ میں تو تقسیم کرنے والا ہوں اور اللہ تعالیٰ جسے چاہتا ہے نوازتا ہے۔

حدیث میں لفظ 'خیر' نکرہ استعمال ہوا ہے۔ اس میں عموم پایا جاتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ جس کسی کو خیر کثیر یا بہت بڑی بھلائی سے نوازنا چاہتا ہے اسے دین میں فقہ و بصیرت عطا کرتا ہے۔ 'وانما انا قاسم' کا ایک مطلب یہ ہے کہ جو مالِ غنیمت یا ساز و سامان آتا ہے میں اسے مستحقین کے درمیان عدل و انصاف کے ساتھ تقسیم کر دیتا ہوں۔ جس کے اندر دین کی سمجھ ہوگی اسے اس پر کبھی اعتراض نہ ہوگا۔ ان الفاظ کا دوسرا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو دین آیا ہے، میں اسے بلا تخصیص سب کے درمیان عام کرتا ہوں۔ جہاں تک فقہ و بصیرت کا تعلق ہے اللہ جسے

---

[۱] بخاری، کتاب العلم، باب من یرد اللہ بہ خیرا یفقھہ فی الدین۔ مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب النھی عن المسئلۃ۔

جتنی دینا چاہے دیتا ہے۔ جسے یہ دولت ملی وہ خیرِ کثیر سے بہرہ ور ہوا۔

ایک اور حدیث میں اس شخص کو قابل رشک قرار دیا گیا ہے جو شب و روز قرآن کی تلاوت میں مصروف رہتا ہے۔ ارشاد ہے:

لاَ حسد الاّ فی اثنتین رجل اٰتاہ اللہ القرآن فھو یتلوہ آناء اللیل، و آناء النھار و رجل اٰتاہ اللہ مالاً فھو ینفقہ آناء الیل و آناء النھار[1]	رشک بس دو خوبیوں پر ہوتا ہے۔ ایک خوبی یہ کہ اللہ کسی شخص کو قرآن عطا کرے اور وہ رات اور دن کے اوقات کو اس کی تلاوت میں صرف کرے۔ دوسری قابل رشک خوبی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو مال عطا کرے اور وہ رات دن، ہر وقت اسے خرچ کرتا رہے۔

قرآن کی تلاوت میں اس کا پڑھنا، اس پر غور و فکر اور اس کی تعلیم و تدریس بھی شامل ہے۔ چناں چہ مسلم کی روایت میں 'فھو یقوم بہ اٰناء الیل و اٰناء النھار' کے الفاظ آئے ہیں، جس کے اندر اس پر عمل کرنے اور اس کو عام کرنے کا مفہوم بھی داخل ہے۔

یہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔ یہی روایت حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ سے آئی ہے۔ اس کے الفاظ یہ ہیں۔

لاَ حسد الاّ فی اثنتین رجل اٰتاہ اللہ مالاً فسلّط علی ھلکتہ فی الحق، و رجل اتاہ اللہ الحکمۃ فھو یقضی بھا و یعلّمھا[2]	رشک تو بس دو خوبیوں پر ہے۔ ایک یہ کہ اللہ کسی کو مال دے اور اسے اس کام پر لگادے کہ وہ راہِ حق میں اپنا مال صرف کرتا رہے۔ دوسری قابل رشک خوبی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی کو حکمت دین سے نوازے اور وہ اس کے ذریعے فیصلہ کرے اور اس کی تعلیم دے۔

---

1. بخاری، کتاب التوحید، باب قول النبیؐ رجل اٰتاہ اللہ القرآن فھو یقوم بہ۔ مسلم، کتاب صلوٰۃ المسافرین وقصرھا۔ باب فضل من یقوم بالقرآن و یعلمہ الخ۔
2. بخاری، کتاب العلم، باب الاغتباط فی العلم والحکمۃ۔ مسلم، کتاب صلوٰۃ المسافرین و قصرھا، باب فضل من یقوم بالقرآن و یعلمہ الخ۔

اس میں قابل رشک خوبی یہ قرار دی گئی کہ اللہ تعالیٰ کسی پر دین کی حکمت اور اس کے اسرار و رموز کے دروازے کھول دے۔ وہ اس کی روشنی میں معاملات کا فیصلہ کرے، اس کی تعلیم دے اور اسے عام کرے۔

حضرت عمرو بن العاصؓ کی ایک روایت میں اجتہاد کی بڑی حوصلہ افزائی موجود ہے۔فرماتے ہیں کہ انھوں نے رسول اللہ ﷺ کو ارشاد فرماتے سنا ہے:

اذا حکم الحاکم فاجتهد ثم أصاب فله اجران و اذا حکم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر[۱]

جب حاکم فیصلہ کرے، اس کے لیے کوشش کرے اور امرِ حق پالے تو اسے دو اجر ہیں۔ جب حاکم فیصلہ کرے، اس کے لیے کوشش کرے، لیکن اس کے باوجود غلطی کر جائے تو اس کا ایک اجر ہے۔

مطلب یہ کہ حاکم اپنے فیصلہ میں اجتہاد کے ذریعے صحیح نتیجہ پر پہنچ جاتا ہے اور شریعت کے منشا کو پالیتا ہے تو اسے دوگنا ثواب ملے گا، لیکن اگر وہ اجتہاد کے باوجود حق وصواب کو پانے میں غلطی کر جائے تو اسے اپنے اجتہاد کا ایک اجر ملے گا اور اجتہادی غلطی کا گناہ نہ ہوگا۔

یہاں حاکم سے مراد وہ حاکم ہے جو دین کا علم رکھتا ہو اور جس کے اندر متعلقہ مسئلہ میں اجتہاد کی صلاحیت پائی جائے۔ اگر کوئی شخص علم کے بغیر اجتہاد کرے گا، اس کا فیصلہ چاہے صحیح ہو، وہ کسی ثواب کا مستحق نہ ہوگا، بلکہ گناہ گار ہوگا۔

رسول اللہ ﷺ کے ذریعے اجتہاد کی تربیت

ان اصولی ہدایات کے ساتھ رسول اللہ ﷺ نے صحابۂ کرام کو اجتہاد کے موقعے پر اجتہاد کرنے کی ہدایت کی اور عملاً اس کی تربیت دی۔

ایک خاتون نے رسول اللہ ﷺ سے دریافت کیا کہ میری ماں نے حج کی نذر مانی

---

[۱] بخاری، کتاب الاعتصام، باب اجر الحاکم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ۔ مسلم، کتاب الاقضیة، باب اجر الحاکم اذا اجتهد فاصاب او اخطأ۔

تھی، لیکن اپنی نذر پوری کرنے سے پہلے ہی اس کا انتقال ہوگیا، کیا میں اُس کی طرف سے حج کروں؟ آپ ﷺ نے اس سے پوچھا: بتاؤ اگر تمھاری ماں پر کسی کا قرض ہوتا تو کیا تم اُسے ادا نہ کرتیں؟ اس نے عرض کیا: ہاں ضرور کرتی۔ آپ ﷺ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ کے اس قرض کو بھی ادا کرو۔ یہ تو دوسرے قرضوں سے زیادہ اس کا مستحق ہے کہ وہ ادا ہو[1]

اس طرح آپ ﷺ نے بتایا کہ حقوق اللہ اور حقوق العباد میں بعض پہلوؤں سے مشابہت ہے اور ایک کو دوسرے پر قیاس کیا جانا چاہیے۔

ایک مرتبہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا کہ جو شخص دنیا میں اپنے مال کا حق ادا کرے تو یہ مال آخرت میں اس کی فلاح اور کامیابی کا ذریعہ ہوگا، لیکن جس مال کا حق ادا نہ کیا جائے وہ آخرت میں وبال ثابت ہوگا۔ اس سلسلے میں آپ نے دولت کی مختلف صنفوں: سونے، چاندی، اونٹ، گائے، بکری اور گھوڑے کا تفصیل سے ذکر کیا کہ وہ کس صورت میں ہلاکت کا باعث ہوں گے، اور کب سبب نجات بنیں گے۔ اس پر صحابہؓ نے گدھے اور خچر کے بارے میں دریافت کیا تو آپ ﷺ نے فرمایا۔ اس سلسلے میں الگ سے کوئی ہدایت نہیں نازل ہوئی ہے، البتہ یہ جامع اور اپنی نوعیت کی منفرد آیت موجود ہے:

فَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَّرَهٗ وَمَنْ يَّعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَّرَهٗ[2]

جو شخص ذرہ برابر نیکی کرے گا اسے (وہاں) وہ دیکھ لے گا اور جو ذرہ برابر برائی کرے گا اسے بھی وہ دیکھ لے گا۔

یہ درحقیقت اصول وکلیات سے تفصیلات اخذ کرنے کی ہدایت ہے۔

احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ جب کبھی صحابہؓ نے کسی معاملے میں اجتہاد سے کام لیا تو آپ ﷺ نے اس کی ہمت افزائی فرمائی۔

جنگِ 'احزاب' کے موقعے پر رسول اللہ ﷺ نے بعض لوگوں سے کہا کہ وہ فوراً 'بنی قریظہ' پہنچ جائیں اور وہیں عصر کی نماز پڑھیں، لیکن یہ لوگ راستے ہی میں تھے کہ عصر

---

[1] بخاری، کتاب الاعتصام، باب من شبہ اصلاً معلوماً باصل مبین۔

[2] مسلم، کتاب الزکوٰۃ، باب اثم مانع الزکوٰۃ

کا وقت ہوگیا۔ ان میں سے کچھ لوگوں نے کہا کہ حضور ﷺ کا مطلب یہ تھا کہ ہم 'بنو قریظہ' پہنچنے میں جلدی کریں۔ آپ ﷺ کا منشا یہ نہیں تھا کہ اس کی وجہ سے نمازِ عصر میں تاخیر کردی جائے۔ چناں چہ ان لوگوں نے وقت پر نماز پڑھ لی، لیکن بعض دوسرے لوگوں نے اس سے اختلاف کیا۔ چوں کہ آپ ﷺ نے عصر کی نماز 'بنو قریظہ' میں پڑھنے کی ہدایت کی تھی، اس لیے وہیں پہنچ کر رات میں انھوں نے نماز پڑھی۔ پہلے گروہ نے آپؐ کے منشا کو سمجھنے کی کوشش کی اور دوسرے گروہ نے آپ ﷺ کے الفاظ کو سامنے رکھا، جب آپ ﷺ کو اس کی اطلاع ملی، تو آپ ﷺ نے کسی بھی گروہ کو ملامت نہیں کی۔[1]

دو صحابہؓ سفر میں تھے۔ نماز کا وقت آیا تو وضو کے لیے پانی نہیں تھا، چناں چہ انھوں نے تیمّم کر کے نماز پڑھ لی، لیکن وقت کے ختم ہونے سے پہلے ہی پانی مل گیا، تو ایک صاحب نے نماز دہرائی، دوسرے نے نہیں دُہرائی۔ آپ ﷺ نے دونوں کو درست قرار دیا۔ جنھوں نے نماز نہیں دہرائی اُن سے کہا: تم نے سنت کے مطابق عمل کیا، تمھارے لیے یہ نماز کافی ہے۔ دوسرے سے کہا کہ تمھیں دوگنا اجر ملے گا۔[2]

صحابۂ کرام کا عملِ اجتہاد

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد صحابہ کرامؓ نے اجتہاد کے عمل کو جاری رکھا۔ امام غزالیؒ فرماتے ہیں کہ صحابہؓ کا اس پر اجماع رہا ہے کہ جس مسئلے میں شریعت کا منصوص حکم نہ ہو وہاں رائے اور اجتہاد سے کام لیا جائے، اسی پر انھوں نے اپنے دور میں عمل کیا۔ یہ اس قدر تواتر سے ثابت ہے کہ اس میں شک وشبہ کی گنجائش بالکل نہیں ہے۔ امام غزالی نے اس کی متعدد مثالیں پیش کی ہیں۔

رسول اللہ ﷺ کی وفات کے بعد سب سے اہم مسئلہ، خلافت کا پیش آیا۔

---

1. بخاری، کتاب صلوٰۃ الخوف، باب صلوٰۃ الطالب والمطلوب راکباً و ایماءً، کتاب المغازی، باب مرجع النبی ﷺ من الاحزاب۔
2. ابو داؤد، کتاب الطہارۃ، باب فی المتیمم یجد الماء۔ دارمی، کتاب الصلوٰۃ والطہارۃ، باب التیمم

حضرت ابوبکر صدیقؓ کے مستحقِ خلافت ہونے کی ایک دلیل حضرت عمرؓ نے یہ دی کہ رسول اللہ ﷺ نے آپ کو اپنی زندگی میں نماز کی امامت کے لیے آگے بڑھایا تھا۔ یہ ان کے نزدیک اس بات کا ثبوت تھا کہ خلافت کے لیے بھی حضرت ابوبکرؓ ہی سب سے زیادہ آپ کی نظر میں مستحق تھے۔ اس طرح انھوں نے 'امامتِ صغریٰ' پر 'امامت کبریٰ' کو قیاس کیا۔

حضرت ابوبکرؓ نے 'مانعینِ زکوٰۃ' سے جنگ کرنی چاہی تو بعض صحابہؓ نے اس سے اختلاف کیا، ان کی دلیل رسول اللہ ﷺ کا یہ ارشاد تھا کہ اسلام لانے کے بعد لوگوں کے جان و مال محفوظ ہیں، الاّ یہ کہ حق اس کا تقاضا کرے۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ اُسی میں زکوٰۃ بھی داخل ہے۔ جس طرح نماز کے انکار پر جنگ کی جائے گی، اسی طرح زکوٰۃ کے انکار پر بھی جنگ کی جائے گی، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے ان دونوں کا ایک ساتھ اور یکساں اہمیت کے ساتھ ذکر کیا ہے۔ علاوہ ازیں خلیفۂ وقت رسول اللہؐ کا نائب ہوتا ہے، رسول اللہ ﷺ نے زکوٰۃ رفاہِ عام کے لیے لی تھی، اس مقصد کے لیے آپ ﷺ کے بعد بھی زکوٰۃ وصول کی جائے گی۔ اس طرح یہ پورا مسئلہ اجتہادی تھا۔

صحابہؓ کے وظائف متعین ہوئے تو حضرت عمرؓ نے مشورہ دیا کہ اُن کی دینی خدمات اور قربانیوں کے لحاظ سے اُن کے وظائف متعین کیے جائیں۔ حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا: یہ خدمات اور قربانیاں اللہ کے لیے انجام دی گئی تھیں، اس کا صلہ اللہ کے ہاں ملے گا۔ دنیا کی ضروریات سب کے ساتھ لگی ہوئی ہیں، اس لیے اس معاملے میں برابری ہونی چاہیے، چناں چہ انھوں نے بغیر کسی فرق کے سب کا ایک وظیفہ مقرر کیا، لیکن حضرت عمرؓ نے اپنے دورِ خلافت میں اس فیصلے کو بدل دیا اور دینی خدمات اور قربانیوں کے لحاظ سے وظائف کا تعین کیا۔ وہ حضرت ابوبکرؓ کا اجتہاد تھا اور یہ حضرت عمرؓ کا۔

امام غزالیؒ نے اس قسم کے اور بھی اجتہادات نقل کیے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ یہ تو اُن کے اجتہادات میں سے صرف چند ہیں، سب کا نقل کرنا ممکن نہیں ہے[1]

---

[1] ملاحظہ ہو غزالی، المستصفیٰ: ٢/٢۴١، ٢۴٢، المطبعۃ الامیریۃ بولاق مصر، ١٣٢۴ھ، طبع اول

فتویٰ دینے والے صحابہ

جن صحابہ کرامؓ نے مختلف موضوعات پر فتوے دیے ان کی تعداد ایک سوتیس (۱۳۰) سے زیادہ ہے۔ ان میں حضرت عمرؓ، حضرت علیؓ، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ اور حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے بارے میں ابو محمد بن حزمؒ کہتے ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کے فتوؤں سے ایک کتاب تیار ہوسکتی ہے۔ ابوبکر محمد بن موسیٰؒ نے صرف حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کے فتوؤں کے بیس مجموعے مرتب کیے تھے۔ ان کے علاوہ بیس صحابہ وہ ہیں جنھوں نے اتنے زیادہ فتوے تو نہیں دیے، لیکن پھر بھی ان میں سے ہر ایک کے فتووں سے ایک رسالہ تیار ہوسکتا ہے۔ ان میں حضرت ابوبکرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت ام سلمہؓ، حضرت انسؓ اور حضرت ابوہریرہؓ وغیرہ داخل ہیں۔ باقی صحابہؓ نے بہت کم فتوے دیے ہیں۔ کسی نے ایک مسئلے میں، کسی نے دو مسئلوں میں، کسی نے کچھ زیادہ مسائل میں فتوے دیے۔ ان سب فتووں کو اکٹھا کیا جائے تو ایک مختصر سا مجموعہ تیار ہوسکتا ہے[1]

دور تابعین کے فقہاء

تابعینؒ میں بھی بڑے بڑے فقہاء پیدا ہوئے۔ صرف مدینے میں بیک وقت سات فقہاء تھے۔ اس کے علاوہ مکہ مکرمہ، کوفہ، بصرہ، شام، مصر، یمن، خراسان اور دوسرے علاقوں میں فقہاء کی بڑی تعداد تھی جنھوں نے ان صحابہؓ کے ساتھ ایک مدت گزاری، جن کی کتاب وسنت پر گہری نظر تھی اور جو اجتہاد و استنباط کرسکتے تھے۔ ان سے انھوں نے بھرپور استفادہ کیا اور فتویٰ دینے اور اجتہاد کرنے کی تربیت حاصل کی۔ خود اکابرِ صحابہؓ نے اُن کے علم و فضل کی تعریف کی۔ ان میں اصحابِ درس بھی تھے، جن کے طالب علموں اور شاگردوں کا بڑا وسیع حلقہ تھا۔ ان میں مفتی بھی تھے، جن کی طرف دینی احکام معلوم

---

[1] ابن قیم، اعلام الموقعین: ۱/ ۱۹۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۶ء

کرنے کے لیے لوگ رجوع کرتے تھے۔ ان میں قاضی بھی تھے، جن کو مختلف مسائل کے سلسلے میں کتاب وسنت کی روشنی میں فیصلے کرنے پڑتے تھے۔

غرض سینکڑوں تابعینؒ ہیں، جن کو مورخین نے مفتی، مجتہد، فقیہ اور عالم کے القاب سے یاد کیا ہے۔ ان میں سے بعض افراد تو اپنے علم وفہم، فقہی بصیرت اور اجتہادی صلاحیت میں خاص شہرت رکھتے تھے۔

حضرت ابو ہریرہؓ صحابہؓ میں سب سے بڑے راوی حدیث ہیں۔ حضرت سعید ابن مسیّبؒ ان کے داماد تھے۔ انھوں نے سب سے زیادہ ان کی حدیثیں روایت کی ہیں۔ دوسرے صحابہؓ سے بھی انھوں نے استفادہ کیا تھا۔ رسول اللہ ﷺ، حضرت ابوبکر، حضرت عمر اور حضرت عثمان رضوان اللہ علیہم اجمعین کے فتاویٰ اور صحابہؓ کے اسوہ سے سب سے زیادہ واقفیت رکھتے تھے، خصوصیت سے حضرت عمرؓ کے علم کے حامل سمجھے جاتے تھے، خود بھی فقیہ تھے، امام زہریؒ نے اُن کو سب سے بڑا فقیہ کہا ہے۔[1]

فقہ میں حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کا مقام بہت نمایاں ہے۔ حضرت علقمہؒ کا ان کے ممتاز شاگردوں میں شمار ہوتا ہے۔ خاص طور پر فقہ میں انھوں نے ان سے تربیت حاصل کی تھی، حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں: ”جتنا کچھ میں جانتا ہوں اتنا علقمہ بھی جانتے ہیں اور جو کچھ میں پڑھ سکتا ہوں وہ علقمہ بھی پڑھ سکتے ہیں۔“ انھوں نے حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت علیؓ اور حضرت ابودرداءؓ سے بھی استفادہ کیا تھا۔

قابوس بن ظبیانؒ کہتے ہیں: میں نے اپنے والد سے پوچھا: کیا بات ہے کہ آپ صحابہؓ کو چھوڑ کر علقمہ کی مجلس میں پہنچ جاتے ہیں؟ انھوں نے جواب دیا: میں نے دیکھا کہ رسول اللہ ﷺ کے صحابہ بھی علقمہ سے مسائل معلوم کرتے اور فتویٰ حاصل کرتے تھے۔[2]

امام شعبیؒ بہت بڑے محدث اور فقیہ تھے۔ حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت

---

[1] ابن قیم، اعلام الموقعین: ۱/ ۱۸

[2] ذہبی، تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۴۵، دائرۃ المعارف النظامیۃ حیدر آباد، ۱۹۳۳ء، طبع دوم

عبد اللہ بن عباسؓ، حضرت عبد اللہ بن عمرؓ اور حضرت ابو ہریرہؓ جیسے صحابہؓ سے انھوں نے استفادہ کیا تھا۔ ان کو ذہبیؒ نے 'علامۂ تابعین' کہا ہے۔ ابن سیرین کہتے ہیں کہ اُن کے دور میں بہت سے صحابہؓ تھے، لیکن اس کے باوجود اُن سے فتوے لیے جاتے تھے۔ ان کا اپنا ایک حلقہ تھا۔ جہاں تک قیاس اور اجتہاد کا تعلق ہے، ابراہیم نخعیؒ کا مقام اُن سے بھی اونچا تھا۔ ابن عونؒ کہتے ہیں: شعبیؒ خوش مزاج اور ہنسنے بولنے والے آدمی تھے، لیکن کوئی فتویٰ سامنے آتا، تو وہ خاموش ہوجاتے، اس کے برخلاف ابراہیم نخعیؒ خاموش طبع تھے، لیکن فتویٰ دیتے وقت اُن کی خاموشی ختم ہوجاتی اور کھل کر اظہارِ خیال فرماتے۔[۱]

حسن بصریؒ نے ایک سو پچاس صحابہؓ کو دیکھا تھا۔ بے شمار مسائل میں فتوے دیے، بعض علماء نے ان کے فتاویٰ سات ضخیم مجموعوں میں مرتب کیے تھے۔[۲]

حضرت حسن بصریؒ سے پوچھا گیا کہ آپ کے ہر فتویٰ کی بنیاد کوئی حدیث ہوتی ہے؟ انھوں نے جواب دیا: نہیں، بلکہ اپنی دانست میں جس بات کو ہم سائل کے حق میں خود اس کی رائے سے بہتر سمجھتے ہیں، اُسے پیش کرتے ہیں۔[۳]

امام زہریؒ کا محدثین میں بڑا اونچا مقام ہے۔ اس کے ساتھ وہ مفتیٔ وقت اور مجتہد بھی تھے۔ محمد بن نوحؒ نے ان کے فتاویٰ کو تین جلدوں میں فقہی ترتیب کے ساتھ مرتب کیا تھا۔[۴]

ربیعہ بن عبد الرحمٰنؒ کے بارے میں امام ذہبیؒ کہتے ہیں کہ وہ فقیہ اور مجتہد تھے اور رائے اور قیاس میں بڑی بصیرت رکھتے تھے، اسی وجہ سے ان کو 'ربیعۃ الرأی' کہا جاتا تھا۔ عبد اللہ بن عمرؓ کہتے ہیں: ربیعہ ہماری مشکلات حل کرتے تھے، وہ صاحبِ علم اور ہم سب میں افضل تھے۔[۵]

۱۔ تذکرۃ الحفاظ، ۱/ ۷۴-۸۲

۲۔ ابن قیم، اعلام الموقعین: ۱/ ۲۰

۳۔ اعلام الموقعین: ۱/ ۵۲ ۴۔ اعلام الموقعین: ۱/ ۱۹

۵۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ: ۱/ ۱۴۹

امام مالکؒ نے فقہ میں ان سے استفادہ کیا تھا۔ ان کے انتقال پر انھوں نے کہا: فقہ کی لذت ختم ہوگئی[5]

حدیث و فقہ کے وسیع ذخیرہ میں تابعینؒ کے فتاویٰ اور اجتہادات بکھرے ہوئے ہیں۔ ان سب کو جمع کرکے یہ معلوم کیا جاسکتا ہے کہ انھوں نے کن مسائل میں استنباط کیا اور اس سلسلے میں ان کے سامنے کیا اصول تھے؟ ان کے فتاویٰ اور اجتہادات باقاعدہ مرتب ہوجائیں تو ان کے اجتہادی کام سے بہتر طریقہ سے فائدہ اٹھایا جاسکتا ہے۔

دورِ تابعین کے بعد کے ائمہ

تابعینؒ کے بعد امام ابوحنیفہؒ، امام مالکؒ، امام شافعیؒ، امام احمدؒ، امام اوزاعیؒ، لیث بن سعدؒ، ابن ابی لیلیٰؒ، سفیان ثوریؒ، وکیع بن جراحؒ جیسے بہت سے ائمہ فقہ پیدا ہوئے، ان ائمہؒ نے بے شمار مسائل میں نہ صرف یہ کہ اپنی رائے ظاہر کی، بلکہ مسائل کے استنباط کے اُصول بھی بتائے، ان ہی کے دور میں ایک فن کی حیثیت سے فقہ کی ترتیب کا عمل شروع ہوا۔ امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ نے فقہ کے اصول اور استنباط و اجتہاد کے طریقے مدون کیے۔ اس کے بعد 'فقہ' کے ساتھ ساتھ 'اصولِ فقہ' نے بھی ایک مخصوص علم اور فن کی شکل اختیار کرلی۔

فقہائے کرام کے ذریعے قیاس و اجتہاد

ان ائمہ کے اندازِ فکر میں تھوڑا بہت اختلاف رہا ہے، لیکن اتنی بات طے ہے کہ یہ سب مجتہد تھے اور انھوں نے قیاس اور اجتہاد کو ایک اصول کی حیثیت سے تسلیم کیا اور اس پر عمل کرتے رہے۔

امام شافعیؒ کہتے ہیں کہ ایک مسلمان کو جو بھی مسئلہ درپیش ہو، شریعت میں اس کا حکم صراحتاً یا دلالتاً موجود ہوگا، اگر بعینہٖ اس مسئلہ کے بارے میں کوئی حکم ہو تو اُسے اس

---

[5] ابن عماد حنبلی، شذرات الذہب فی اخبار من ذہب: ۲/۱۵۹۔ دار ابن کثیر، بیروت ۱۹۸۸ء

کی اتباع کرنی چاہیے، اگر ایسا نہ ہو تو اسے اجتہاد کے ذریعہ حق بات دریافت کرنی چاہیے، یہی اجتہاد اور قیاس ہے[1]

امام مزنیؒ کہتے ہیں: رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دور سے لے کر ہمارے زمانے تک فقہاء تمام دینی احکام میں قیاس سے کام لیتے رہے ہیں، اس بات پر ان کا اجماع رہا ہے کہ حق کی نظیر حق اور باطل کی نظیر باطل ہے۔ اس لیے قیاس کا انکار کسی بھی شخص کے لیے صحیح نہیں ہے۔ یہ ایک طرح کی تشبیہ اور تمثیل ہے[2]

محمد بن حسنؒ کہتے ہیں: جو شخص کتاب وسنت اور اقوالِ صحابہؓ کا عالم ہو اور فقہاءؒ کے نزدیک جو چیزیں مستحسن رہی ہیں ان کو جانتا ہو، تو اسے پیش آمدہ مسائل میں اجتہاد کا حق ہے۔ وہ نماز، روزہ، حج اور تمام مامورات ومنہیات کے بارے میں فتویٰ دے سکتا اور اسے نافذ کرسکتا ہے۔ اگر اس نے غور وفکر اور اجتہاد میں اور مسئلہ سے ملتے جلتے احکام پر قیاس کرنے میں کوتاہی نہیں کی ہے تو اس پر عمل بھی کرسکتا ہے چاہے وہ صحیح نتیجہ تک نہ پہنچ سکا ہو۔[3]

ابن جریرؒ نے یہاں تک کہا ہے کہ قیاس کا انکار بدعت ہے۔[4]

مختلف اسباب کی بنا پر اس دور کے ائمہ میں ائمہ اربعہ کو خاص شہرت اور مقبولیت حاصل ہوئی اور ان کے ذریعہ فقہ اور اجتہاد کے اس عمل کو جو صحابہؓ کے دور سے شروع ہوا تھا، بڑی ترقی ہوئی۔

فقہِ حنفی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ نے اس کا بیج بویا، علقمہؒ نے اس کی آب پاشی کی، ابراہیم نخعیؒ نے اس کھیتی کو کاٹا، حماد بن مسلمؒ کوفی نے اس

---

[1] امام شافعی، الرسالۃ ص ۴۷۷، تحقیق احمد محمد شاکر، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت لبنان

[2] اعلام الموقعین: ۱/ ۱۵۷

[3] اعلام الموقعین: ۱/ ۵۲، ۵۳

[4] علامہ انور شاہ کشمیری، فیض الباری علی صحیح البخاری، مطبعۃ دار المامون، ۱۹۳۸ء، طبع اول: ۴/ ۵۰۸

کے دانے الگ کیے، امام ابو حنیفہؒ نے اس کا آٹا بنایا، امام ابو یوسفؒ نے اُسے خمیر کی شکل دی اور امام محمدؒ نے اس کی روٹی تیار کی۔ ان کے بعد سب لوگ اس سے فائدہ اٹھاتے چلے جارہے ہیں[۱]

یہی بات دوسری فقہوں کے بارے میں بھی کہی جاسکتی ہے کہ انھوں نے اپنے اپنے طور پر بتدریج فقہ کو کمال تک پہنچانے کی کوشش کی۔

ان ائمہ اور ان کے تلامذہ نے اجتہاد اور مسائل کے استنباط کے جو اصول وضع کیے ان کی روشنی میں مزید استنباط کا کام صدیوں تک جاری رہا۔ ہر فقہ کے ماننے والوں میں مختلف سطح کے علماء پیدا ہوتے رہے۔

فقہاء احناف کے درجات

فقہ حنفی میں مجتہدین اور ان کی اتباع کرنے والے علماء و فقہاء کے سات طبقات بتائے گئے ہیں۔

پہلا طبقہ 'مجتہدین فی الشرع' کا ہے۔ جنھوں نے شریعت کے احکام سے براہِ راست اجتہاد کیا۔ جیسے ائمہ اربعہ یا ان جیسے دوسرے ائمہ، جنھوں نے کتاب وسنت کو سامنے رکھا اور ان کی روشنی میں اجتہاد کے اصول وضع کیے اور ان پر عمل کیا۔

دوسرا طبقہ 'مجتہدین فی المذہب' کا ہے۔ فقہ حنفی میں امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ اور امام ابو حنیفہؒ کے دوسرے تلامذہ کا شمار اسی طبقہ میں ہوتا ہے۔ یہ لوگ فروع اور جزئیات میں بسا اوقات امام صاحب سے اختلاف بھی کرتے ہیں، لیکن اصول میں وہ ان سے متفق ہیں۔ اسی وجہ سے یہ لوگ فقہِ حنفی کے امام سمجھے جاتے ہیں۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ وغیرہ کو اصول سے بھی اختلاف ہے، اس لیے ان کا فقہی مسلک دوسرا سمجھا جاتا ہے۔

تیسرا طبقہ 'مجتہدین فی المسائل' کا ہے۔ یہ لوگ فقہ حنفی کے اصول وفروع کسی بھی چیز سے اختلاف نہیں کرسکتے، البتہ جن مسائل میں ان کے ائمہ نے صراحت نہیں

---

[۱] حصکفی: الدر المختار مع رد المحتار: ۱/۱۴۱، ۱۴۲۔ دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۴ء

کی ہے، ان کی بتائی ہوئی تفصیلات کی روشنی میں ان کا حکم بیان کرسکتے ہیں۔ اس طبقہ میں خصافؒ، طحاویؒ، کرخیؒ، شمس الائمہ حلوائیؒ، شمس الائمہ سرخسیؒ، علامہ بزدویؒ اور قاضی خاںؒ جیسے اصحابِ علم داخل ہیں۔

چوتھا طبقہ 'اصحابِ تخریج' کا ہے، جو اجتہاد کی صلاحیت تو نہیں رکھتے، البتہ اپنے ائمہ کے اصول اور ان کے مآخذ سے اچھی طرح واقف ہیں اور انھوں نے جو مسائل مستنبط کیے ہیں، ان پر قیاس کرسکتے ہیں۔ اس لیے ان کے کسی بھی مجمل یا مبہم قول کی جس، کے ایک سے زیادہ پہلو ہوسکتے ہیں، تعیین اور توضیح کرسکتے ہیں، جیسے رازیؒ اور کرخیؒ وغیرہ۔

پانچواں طبقہ 'اصحابِ ترجیح' کا ہے۔ یہ لوگ اپنے مذہب کی مختلف روایات میں کسی ایک کو ترجیح دے سکتے ہیں۔ ابو الحسن قدوریؒ اور صاحبِ ہدایہ اسی طبقہ سے تعلق رکھتے ہیں۔

چھٹا طبقہ ان علماء کا ہے جو اپنے مذہب کی مختلف روایات میں یہ فرق کرسکتے ہیں کہ ان میں کون قوی ہے اور کون ضعیف؟ اور ظاہر روایت کیا ہے اور شاذ روایت کیا؟ جیسے 'کنز الدقائق'، 'درمختار'، 'وقایہ' وغیرہ کے مصنف۔

ساتواں طبقہ ان مقلدین کا ہے جو اپنے مذہب کی کم زور اور مضبوط، غلط اور صحیح روایات میں کوئی فرق نہیں کر پاتے۔[1]

یہ فقہ حنفی کی تاریخ کو سمجھانے کی ایک کوشش ہے۔ اس سے اختلاف کیا جاسکتا ہے اور یہ بحث کی جاسکتی ہے کس امام یا فقیہ کا کیا مقام ہے اور اسے کس طبقہ میں جگہ ملنی چاہیے۔

دورِ تقلید

دوسرے مذاہبِ فقہ کے اندر بھی اسی طرح کے علماء اور فقہاء پیدا ہوتے رہے

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱/۱۷۹-۱۸۰

ہیں، جو اپنے مذہب کے دائرے میں اجتہاد و استنباط اور تخریج و ترجیح کا کام کرتے رہے ہیں۔ اس کا فائدہ یہ ہوا کہ ہر فقہ کی ایک تفصیلی شکل وجود میں آگئی، اس کے اصول و قواعد زیادہ وضاحت کے ساتھ مرتب ہوگئے، اس کی انفرادیت نمایاں ہوگئی اور وہ دوسری فقہوں سے ممتاز ہوگئی، اس میں مسائل کو حل کرنے کی جو صلاحیت تھی، وہ کھل کر سامنے آگئی، لیکن اس کا ایک نقصان یہ ہوا کہ کتاب وسنت سے ربط کم زور پڑ گیا اور ان کی جگہ فقہاء کے بتائے ہوئے اصول وفروع نے لے لی۔ کسی مسئلہ میں براہِ راست شریعت کے اصل مآخذ کی طرف رجوع کی جگہ یہ دیکھا جانے لگا کہ اس مسئلے میں فقہائے متقدمین نے کیا کہا ہے؟ کسی فقیہ اور عالم کی پہچان یہ نہیں رہی کہ وہ کتاب وسنت کی روشنی میں مسائل کا جواب دے سکتا ہے، بلکہ فقیہ اس شخص کو سمجھا جانے لگا جو فقہی جزئیات پر وسیع نظر رکھتا ہو اور کسی بھی مسئلہ میں قدیم فقہاء کی رائے بیان کرسکتا ہو۔ اس کا دوسرا نقصان یہ ہوا کہ ہر فقہ کی جو تفصیلی شکل بن گئی اس نے حتمی اور آخری شکل اختیار کرلی، جسے توڑنے کی کسی میں ہمت نہیں تھی۔ اس طرح فقہ، اجتہاد و استنباط کا میدان نہیں رہی، بلکہ جمود کی نذر ہوگئی۔ تقلیدِ جامد کا دور دورہ شروع ہوا اور یہ کہا جانے لگا کہ مجتہدِ مطلق کا دور تو ختم ہو چکا، البتہ اب 'مجتہدِ مقید' ہوسکتا ہے۔

تقلید کی مخالفت

اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ یہاں ایسے مفکرین بھی رہے ہیں جنھوں نے مسائل کے حل کے لیے براہِ راست کتاب وسنت کی طرف رجوع کی دعوت دی اور شخصی تقلید کی سخت مخالفت کی۔ ابن حزمؒ فقہِ ظاہری کے اہم ستون ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی بھی شخص کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی گزرے ہوئے یا موجودہ شخص کی تقلید کرے، ہر آدمی کو اپنی طاقت کی حد تک اجتہاد کرنا چاہیے۔ اگر وہ بالکل جاہل ہے تو اسے ایسے مقام پر کسی ایسے شخص سے، جو دین کا سب سے زیادہ علم رکھتا ہو، مسئلہ معلوم کرنا چاہیے۔ جب وہ فتویٰ دے تو اس سے دریافت کرنا چاہیے کہ کیا اللہ اور رسول کا یہی حکم ہے۔ اگر

وہ اثبات میں جواب دے تو اسے اختیار کرے اور اس کے مطابق عمل کرے، لیکن اگر اس کا جواب یہ ہو کہ یہ میری رائے یا میرا قیاس ہے یا یہ کہ وہ کسی صحابی، تابعی یا قدیم اور جدید کسی فقہ کا حوالہ دے یا خاموشی اختیار کرلے یا سرزنش کرنے لگے تو اس کے لیے اس کے قول کو اختیار کرنا جائز نہ ہوگا۔ ایسی صورت میں اسے کسی دوسرے کی طرف رجوع کرنا چاہیے[۱]

مزید کہتے ہیں کہ جو شخص اجتہاد میں غلطی کر جائے وہ اللہ کے نزدیک اس شخص سے بہتر ہے جو تقلید کر کے غلطی سے محفوظ رہے[۲]

ابنِ حزم اپنی شدت پسندی اور انفرادیت میں مشہور ہیں۔ ان کی اس رائے کو بھی اسی پر محمول کیا جاسکتا ہے، لیکن اس سلسلے میں امام ابن تیمیہؒ، ابن قیمؒ، شوکانیؒ اور بعض دوسرے اصحاب کے نام بھی لیے جاسکتے ہیں، جنھوں نے کم از کم اصحابِ علم کے لیے تقلید کو جائز نہیں قرار دیا ہے۔ حضرت شاہ ولی اللہؒ فقہ حنفی سے وابستہ ہونے کے باوجود تقلید جامد کو پسند نہیں کرتے تھے۔ عدمِ تقلید کی ایک مستقل تحریک ہمارے درمیان رہی ہے۔ اُس کے اثرات سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا، گو اس تحریک کو قبولِ عام حاصل نہیں ہوا، تاہم مذاہبِ اربعہ کی طرح اُسے بھی ایک مستقل مسلک کی حیثیت حاصل ہے جو براہِ راست کتاب وسنت سے ماخوذ ہے۔

تقلید کے رواج کے اسباب

تقلید کے رائج اور مقبول ہونے اور اجتہاد کا دروازہ کم از کم عملاً بند ہونے کے بہت سے اسباب تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ تھی کہ علم دین کی طرف رجحان کم سے کم تر ہوتا جا رہا تھا۔ اگر اجتہاد کی اجازت دی جاتی تو ڈر تھا کہ یہ نازک ذمہ داری نااہل لوگوں کے ہاتھوں میں پہنچ جاتی۔ اور وہ دین کو مسخ کر کے رکھ دیتے۔

---

۱ ابن حزم، المحلّٰی: ۶۶/۱۔ دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت۔ تحقیق احمد محمد شاکر۔

۲ ابن حزم، المحلّٰی: ۶۹/۱

اس کی دوسری وجہ یہ تھی کہ فقہی تفصیلات اس قدر پھیل گئیں کہ کسی ایک فقہ ہی پر پوری طرح حاوی ہونا مشکل تھا، چہ جائے کہ دوسرے مذاہب فکر پر بھی آدمی کی نظر ہوتی اور اس سے آگے بڑھ کر وہ کوئی نیا اجتہاد کرتا۔

اس کی تیسری وجہ یہ اندیشہ بھی تھا کہ اجتہاد کا سلسلہ جاری رہتا تو نئے مسالکِ فقہ پیدا ہوتے اور اس کے نتیجے میں فقہی اختلافات اور بڑھتے۔ ان اختلافات کو کم کرنے کے لیے ضروری سمجھا گیا کہ رائج الوقت فقہی مسالک پر اکتفا کیا جائے اور مزید کسی نئے فقہی اسکول کی ہمت افزائی نہ کی جائے۔

اس فقہی جمود کی ایک بڑی وجہ یہ بھی ہے کہ دوسری اور تیسری صدی ہجری سے لے کر بارہویں صدی ہجری تک تمدن کے ارتقاء کی رفتار سست رہی اور ہماری فقہ کو زیادہ پیچیدہ اور نئے نئے مسائل کا سامنا نہیں کرنا پڑا ورنہ شاید ضرورت خود اجتہاد پر مجبور کرتی اور اجتہاد کا عمل جاری رہتا۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، امام شافعیؒ اور ان سے قریب کے دور کے ائمہ نے جو کتابیں لکھیں اور ان میں جن فقہی مسائل سے بحث کی، قریب قریب وہی مباحث ہمیں فتاویٰ عالمگیری اور علامہ ابن عابدینؒ کی 'رد المحتار علی الدر المختار' تک لکھی جانے والی کتابوں میں ملتے ہیں، حالاں کہ ان کے درمیان کم و بیش ایک ہزار سال کا وقفہ ہے۔ بلاشبہ اس عرصہ میں کچھ نئے مسائل پیدا ہوئے، لیکن ان کی نوعیت ایسی تھی کہ ایک مسلکِ فقہ یا دوسرے مسلکِ فقہ کے تحت بہ آسانی ان کا حل تلاش کرلیا گیا۔ اسی طرح جن بزرگوں نے عدمِ تقلید کا آوازہ بلند کیا، ان کے موضوعات اور مباحث بھی اس عرصہ میں وہی رہے جو دیگر مکاتبِ فقہ کے تھے۔

دورِ جدید کے تقاضے

پچھلے دو ڈھائی سو سال میں حالات کافی تبدیل ہوگئے۔ سائنس کی ترقی نے بہت سے سوالات پیدا کردیے۔ آمد و رفت کی وہ سہولتیں میسر آگئیں جو پہلے نہیں تھیں، نشر و اشاعت اور رسل و رسائل کے طریقے بدل گئے، کاروبار اور لین دین کے

نئے طریقے وجود میں آگئے، صنعتی ترقی، بڑھتی ہوئی آبادی اور پیچیدہ شہری زندگی نے پرانے آداب و اطوار میں تبدیلی پیدا کردی اور ایک نیا معاشرتی ڈھانچہ وجود میں آ گیا۔ ان معاملات میں یہ دیکھنا ضروری ہے کہ خدا کا دین ہمیں کیا ہدایت دیتا ہے اور ہمارے مسائل کو کس طرح حل کرتا ہے؟ جو لوگ دین کے علم بردار ہیں، ان کی ذمہ داری ہے کہ وہ ان مسائل کا حل تلاش کریں۔ ہمارے فقہاء نے لکھا ہے کہ جب کوئی نیا مسئلہ اٹھ کھڑا ہو اور اس بات کا اندیشہ پیدا ہو جائے کہ اجتہاد کے ذریعے صحیح راہ نہ دکھائے جانے پر لوگ شریعت سے ہٹ جائیں گے، تو مجتہدین پر اجتہاد واجب ہے۔ اگر وہ اس مسئلے کو حل نہ بھی کرسکیں تو کوشش اور جدوجہد کرنا ان کے لیے ضروری ہے۔[1]

یہاں اس بات کا ذکر ضروری ہے کہ قیاس یا اجتہاد، احکامِ شریعت کو جاننے کا نہ تو واحد ذریعہ ہے اور نہ ہر مسئلہ میں اس کی ضرورت ہے۔ خدا کی مرضی معلوم کرنے کے لیے سب سے پہلے اس کی کتاب اور اس کے رسولؐ کی سنت کو دیکھا جائے گا۔ اسی کے تحت اجماعِ امت بھی داخل ہے۔ ان ذرائع سے جو حکم صراحت کے ساتھ معلوم ہو جائے، اس کے بارے میں ایک مومن کا رویہ اختلاف یا اجتہاد کا نہیں، بلکہ بے چوں و چرا اطاعت کا ہوگا۔ قرآن مجید نے صاف الفاظ میں کہا ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَّلَا مُؤْمِنَةٍ اِذَا قَضَى اللّٰهُ وَ رَسُوْلُهٗۤ اَمْرًا اَنْ يَّكُوْنَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ اَمْرِهِمْ وَ مَنْ يَّعْصِ اللّٰهَ وَ رَسُوْلَهٗ فَقَدْ ضَلَّ ضَلٰلًا مُّبِيْنًا۝ (الاحزاب: ۳۶)

کسی بھی مومن مرد یا عورت کے لیے یہ بات جائز نہیں ہے کہ اللہ اور اس کا رسولؐ جس چیز کا فیصلہ کر دیں انھیں اس کے ماننے یا نہ ماننے کا اختیار باقی رہے، جس نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی وہ صریح گم رہی میں پڑ گیا۔

اس کے ساتھ یہ بھی ارشادِ باری ہے کہ کسی معاملے میں اختلاف ہو تو اس کے

---

[1] عبد العزیز البخاری، کشف الاسرار علیٰ اصول البزدوی: ۴ / ۱۳۴ طبع مکتب الصنائع، ۱۳۰۷ھ نیز ملاحظہ ہو ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر: ۲/ ۲۹۲، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق مصر ۱۳۱۶ھ

حل کے لیے اللہ اور اس کے رسولؐ کی طرف رجوع کیا جائے۔

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اَطِيْعُوا اللّٰهَ وَ اَطِيْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِي الْاَمْرِ مِنْكُمْ ۚ فَاِنْ تَنَازَعْتُمْ فِيْ شَيْءٍ فَرُدُّوْهُ اِلَى اللّٰهِ وَالرَّسُوْلِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَ الْيَوْمِ الْاٰخِرِ ۭ ذٰلِكَ خَيْرٌ وَّ اَحْسَنُ تَاْوِيْلًا ؁ (النساء: ۵۹)

اے ایمان والو! اطاعت کرو اللہ کی اور اطاعت کرو رسول کی اور ان کی جو تم میں سے 'اولو الامر' (حاکم) ہیں۔ پھر اگر کسی معاملے میں تمھارے درمیان نزاع پیدا ہو جائے تو اسے اللہ اور اس کے رسول کی طرف لوٹا دو۔ اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو۔ یہ تمھارے حق میں بہتر ہے اور انجام کے لحاظ سے بہت اچھا ہے۔

قیاس اور اجتہاد کب ضروری ہے؟

جس معاملے میں کتاب وسنت میں صراحت نہ ہو، اس میں خدا اور اس کے رسول ﷺ کی مرضی معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ یہ کوشش آخری حد تک ہوگی اور پورے اخلاص کے ساتھ ہوگی۔ اسی کے لیے 'قیاس' اور 'اجتہاد' کی ضرورت پڑتی ہے۔ مشہور حدیث ہے حضرت معاذ بن جبلؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یمن بھیجا، تو ان سے پوچھا: جب تمھارے سامنے کوئی مقدمہ آئے تو فیصلہ کیسے کروگے؟ انھوں نے عرض کیا: اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے دریافت کیا: اگر اللہ کی کتاب میں اس کا حل نہ ملے تو کیا کروگے؟ انھوں نے جواب دیا: اللہ کے رسول ﷺ کی سنت کے مطابق فیصلہ کروں گا۔ آپ ﷺ نے پھر سوال کیا: اگر سنتِ رسول ﷺ میں بھی اس کا حل نہ پاؤ، تو کیا کروگے؟ حضرت معاذؓ نے عرض کیا: 'اجتهد رائيي ولاَ آلو' مطلب یہ کہ کتاب وسنت کی روشنی میں قیاس کرنے اور رائے قائم کرنے کی پوری کوشش کروں گا اور اس میں کوئی کوتاہی نہیں کروں گا۔ رسول اللہ ﷺ نے خوش ہوکر حضرت معاذؓ کے سینے پر دست مبارک رکھا اور فرمایا: خدا کا شکر ہے کہ اُس نے اپنے

رسول ﷺ کے قاصد کو ایسے رویہ کی توفیق دی، جس سے اللہ کا رسول خوش ہے۔[1]

خلفائے راشدینؓ اور دوسرے صحابۂ کرامؓ کا بھی یہی طریقہ تھا۔ جب کوئی مسئلہ ان کے سامنے آتا تو وہ پہلے قرآن مجید کی طرف رجوع کرتے۔ اگر قرآن میں اس کا جواب پاتے تو اُس پر عمل کرتے، اگر وہاں اس کا جواب نہ پاتے تو دیکھتے کہ رسولِ خدا ﷺ کی سنت کیا کہتی ہے۔ اگر سنت میں اس کا حل مل جاتا، تو اُسی کے مطابق فیصلہ کرتے۔ رائے اور اجتہاد سے اسی وقت کام لیتے جب کہ ان دونوں مآخذ میں صراحت موجود نہ ہوتی۔[2]

حضرت عمرؓ نے حضرت ابو موسیٰ اشعری گورنر عراق کو مختلف مواقع پر خطوط لکھے تھے۔ ان میں ایک بڑا اہم خط قضا اور فیصلہ سے متعلق ہے۔ اسے ابو عبید نے کتاب الاموال میں نقل کیا ہے۔ اس میں وہ فرماتے ہیں "**الفهم الفهم فی ما ادلی الیک بما ورد علیک مما لیس فی قرآن ولا سنة ثم قایس الأمور عند ذلک و اعرف الامثال ثم اعمد فی ماتریٰ الی احبها الی الله و اشبهها الی الحق۔**" یعنی جو چیز کتاب وسنت میں نہ ہو، اس پر خوب غور کرو۔ چیزوں کو ایک دوسرے پر قیاس

---

[1] ابو داؤد، کتاب الاقضیة، باب اجتهاد الرای فی القضاء۔ اس کی سند پر تنقید کی گئی ہے۔ امام ترمذی فرماتے ہیں **لیس اسناده عندی بمتصل**، میرے نزدیک اس کی سند متصل نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے راوی حارث بن عمرو نے یہ حدیث حضرت معاذؓ کے بعض اصحاب (تلامذہ) سے روایت کی ہے۔ لیکن متعین طور پر نہیں بتایا ہے کہ وہ کون ہیں؟ ابن حزم نے بھی اس کی صحت سے انکار کیا ہے۔ کہتے ہیں: حارث بن عمرو خود بھی مجہول ہے۔ المحلّیٰ: ۱/ ۶۲۔ علامہ ابن قیم نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ کسی ایک فرد سے روایت کی جگہ 'اصحاب معاذ' کہنا زیادہ بلیغ ہے، اس لیے کہ حضرت معاذؓ کے اصحاب معروف اور مشہور ہیں۔ ان میں سے کسی میں کوئی ضعف نہیں ہے۔ ویسے بعض محدثین نے یہ حدیث سند متصل سے بھی روایت کی ہے۔ اسی وجہ سے اہل علم نے اسے نقل کیا ہے اور اجتہاد کے حق میں بہ طور دلیل پیش کیا ہے۔ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین: ۱/ ۱۵۴-۱۵۵۔ ترمذی، کتاب الاحکام، باب ماجاء فی القاضی کیف یقضی۔

[2] اعلام الموقعین: ۱/ ۴۹

کرو، مثالوں کو سمجھو، پھر اللہ اور رسولؐ کے نزدیک جو چیز پسندیدہ اور حق سے مشابہت رکھے اُسے اختیار کرو۔[۱]

ائمہ کرام میں سے ہر ایک نے صراحت کی ہے کہ جب کوئی مسئلہ کتاب و سنت میں مل جائے تو رائے اور قیاس کا کوئی سوال نہیں پیدا ہوتا۔ فقہ حنفی، قیاس اور اجتہاد میں ممتاز ہے، اس نے اس میدان میں بے نظیر خدمت انجام دی ہے۔ لیکن امام ابو حنیفہؒ نے صراحت کے ساتھ اور بار بار کہا ہے کہ کتاب اللہ اور سنتِ رسول اللہ میں جب کوئی حکم مل جاتا ہے، تو ہم فتویٰ اسی کے مطابق دیتے ہیں، اجتہاد تو اس وقت ہوتا ہے، جب کہ ان میں صراحت نہ ہو۔[۲]

یہی بات اصولِ فقہ میں اس طرح کہی گئی ہے: احکامِ شریعت جاننے کے لیے قیاس مستقل بالذات دلیل نہیں ہے، اسے کتاب و سنت اور اجماع سے مستنبط ہونا چاہیے۔ قیاس ایک ضمنی چیز ہے۔ اس سے یقین نہیں حاصل ہوتا۔ اس کے برعکس اور دلائل شریعت سے یقین حاصل ہو جاتا ہے۔ ائمہ اربعہ کا اس پر اتفاق ہے کہ کتاب، سنت اور اجماع سے قیاس ٹکرائے تو اس کا اعتبار نہیں ہوگا۔ کسی مسئلے میں قیاس پر عمل اسی وقت ہوگا، جب کہ یہ تینوں ذرائع خاموش ہوں۔[۳]

اجتہاد کی شرائط اور تقاضے

اجتہاد بڑا نازک کام ہے۔ اس کے لیے ایک طرف ان مسائل کو پوری طرح سمجھنا ہوگا، جن کے بارے میں شریعت کا حکم معلوم کرنا ہے۔ دوسری طرف کتاب و

---

۱ امام ابن قیم نے اس خط کے مضامین پر بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ اسی ذیل میں قیاس کی مشروعیت، قرآن و حدیث سے اس کا ثبوت اور اس سے متعلق مسائل بھی بیان کیے ہیں۔ ملاحظہ ہو اعلام الموقعین: ۱/ ۶۷-۱۵۴

۲ الموفق، مناقب الامام اعظم: ۱/ ۷۸

۳ عبد العلی محمد بن نظام الدین الانصاری، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت المطبعۃ الامیریۃ بولاق مصر، ۱۳۲۴ھ: ۲/ ۳

سنت کے وسیع علم اور قیاس اور اجتہاد کے اصول و آداب سے واقفیت ضروری ہے۔ اس کے لیے صرف اتنی بات کافی نہیں ہے کہ آدمی عربی زبان و ادب میں مہارت رکھے اور نہ یہ بات کافی ہے کہ وہ دین کی عام معلومات رکھتا ہو، بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ وہ ان نصوص اور ان کے الفاظ و معانی پر گہری نظر رکھتا ہو، جن پر اس کے قیاس اور اجتہاد کی بنیاد ہے۔ ساتھ ہی دین کی روح اور اس کے مزاج کو بھی اچھی طرح سمجھے۔

کتاب و سنت کے بعد اس سلسلے میں اس زبردست فقہی ذخیرے سے بھی فائدہ اٹھانا ہوگا، جو ہمارے پاس موجود ہے، اور جس پر ہم بجا طور پر فخر کرسکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں یہ انسانی فکر کا نتیجہ ہے، اس لیے اس میں خامیاں بھی ہوسکتی ہیں، لیکن اس کے باوجود یہ ایک حقیقت ہے کہ یہ ذخیرہ بڑی محنت اور دیدہ ریزی سے وجود میں آیا ہے اور تحقیق و تنقید کے مختلف مراحل سے گزر کر اس نے ایک خاص شکل اختیار کی ہے۔ اس پر جن لوگوں نے اپنی قوتیں اور صلاحیتیں صرف کی ہیں، ان کے علم و فہم، فقہ و بصیرت، تقویٰ اور اخلاص پر امت کو اعتماد رہا ہے۔ اسی وجہ سے اس امت کے بہت بڑے حصے نے اسے قبول کیا، افراد نے بھی اس پر عمل کیا، اور حکومتوں اور معاشروں نے بھی اسے اپنا دستور بنایا۔ اس پورے ذخیرے سے بغیر کسی تعصب کے فائدہ اٹھانا چاہیے اور کسی ایک مسلکِ فکر سے وابستگی دوسرے مسالکِ فکر سے استفادہ میں مانع نہیں ہونی چاہیے۔

اس فقہی ذخیرہ کو نظر انداز کر کے اجتہاد کا کام نہیں ہوسکتا۔ اسی سے اجتہاد کے اصول، طریقے اور نمونے سامنے آئیں گے۔ جن مسائل میں اجتہاد کی ضرورت ہوگی، ان میں نظیریں ملیں گی اور اس کے مسلسل مطالعہ اور تحقیق سے اجتہاد کی صلاحیت اُبھرے گی۔

خود صحابۂ کرامؓ اور تابعینؒ اپنے پیش رو ائمہ کے فیصلوں سے استفادہ کرتے تھے۔ حضرت عمرؓ، حضرت ابوبکرؓ کے فیصلے تلاش کرتے تھے۔[1] حضرت عمرؓ کے بعد حضرت

---

[1] اعلام الموقعین: ۱/۴۹، ۵۰

ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے فیصلے نمونے کا کام دیتے رہے۔ اسی طرح اکابر صحابہؓ کے فتووں کو تابعینؒ نے اپنے لیے نمونہ بنایا۔ اس طرح اجتہاد کا سلسلہ آگے بڑھا۔

ائمہ امت اور سلف صالحین نے بڑی صراحت کے ساتھ کہا ہے کہ فتویٰ دینے کے لیے اہل علم کی رایوں اور مسائل میں ان کے اختلاف سے واقف ہونا ضروری ہے۔ علامہ شاطبیؒ نے اس طرح کے متعدد اقوال نقل کیے ہیں۔

حضرت قتادہؒ فرماتے ہیں کہ سلف کے اختلافات سے جو شخص واقف نہیں ہے اسے فقہ کی بوباس تک نصیب نہیں ہوئی۔ ہشام بن عبید اللہ الرازی کا قول ہے کہ جس شخص کو اختلاف قرأت کا علم نہ ہو وہ قاری نہیں اور جو فقہاء کے اختلافات کو (دلائل کے ساتھ) نہ جانے وہ فقیہ نہیں ہے۔

حضرت عطاء بن رباح کہتے ہیں: کسی ایسے شخص کے لیے فتویٰ دینا جائز نہیں ہے جو اہل علم کے اختلافات سے واقف نہ ہو۔ ورنہ اس کا امکان ہے کہ زیادہ قوی رائے کو چھوڑ کر وہ اپنی کم زور رائے پر قائم رہے۔

ایوب سختیانی اور ابن عیینہ کہتے ہیں کہ جو شخص اہل علم کے اختلافات کو بہت کم جانتا ہے وہی فتویٰ دینے میں بے باکی کا مظاہرہ کرتا ہے۔ ایوب سختیانی مزید کہتے ہیں: فقہاء کے اختلافات سے واقف شخص فتویٰ دینے میں زیادہ محتاط ہوتا ہے۔

امام مالک فرماتے ہیں: فتویٰ دینے کا جواز اسی کو حاصل ہے جس کے علم میں صحابہ کرام کے اختلافات اور ناسخ و منسوخ کی تفصیل ہو۔

یحییٰ بن سلام کہتے ہیں: جس شخص کو سلف کے اختلافات سے واقفیت حاصل نہیں ہے اسے فتویٰ نہیں دینا چاہیے۔ جسے ان کے مختلف اقوال کا علم نہیں ہے اس کے لیے یہ کہنا جائز نہیں ہے کہ یہ امر میرے نزدیک پسندیدہ ہے۔

سعید بن ابوعروبہ کہتے ہیں: جو اختلاف رائے کو نہ سن سکے اسے عالم نہ سمجھو۔

قبیصہ بن عقبہ کا قول ہے کہ جو اہل علم کے اختلافات کو نہ جانے وہ (فقہ کے میدان میں) کامیاب نہیں ہوسکتا۔

علامہ شاطبیؒ کہتے ہیں: اس سلسلہ کے اور بھی اقوال ہیں۔ ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ مختلف فقہی آراء کو حفظ کرلیا جائے، بلکہ ان کے مواقع اختلاف (موقع ومحل) سے واقفیت ہو اور یہ اسی وقت ہوگا، جب کہ غور وفکر سے کام لیا جائے۔ (اور صحیح رائے جاننے کی کوشش کی جائے)[1]

علامہ شاطبی نے اس بات پر بڑا زور دیا ہے کہ کسی مسئلہ میں بہت سی رائیں ہوسکتی ہیں۔ صحابہ کرام کے درمیان بھی رایوں کا اختلاف رہا ہے۔ یہ سب رائیں بہ یک وقت صحیح نہیں قرار دی جاسکتیں۔ مفتی اور مجتہد کا کام یہ ہے کہ ان میں سے جو رائے دلیل کے لحاظ سے قوی ہو اسے ترجیح دے اور اس پر عمل کرے۔[2]

اس کے ساتھ اس حقیقت کو بھی نظر انداز نہیں کیا جاسکتا کہ کسی بھی شخص کا اجتہاد کتاب وسنت کے قائم مقام نہیں ہے، اس لیے وہ حرفِ آخر بھی نہیں ہے۔ کسی اجتہاد کو آخری حیثیت دے دی جائے تو اجتہاد کا عمل آگے نہیں بڑھ سکتا۔ حضرت امام ابوحنیفہؒ کا رویہ ہمارے لیے بہترین مثال ہے۔ وہ کہتے ہیں: جب کوئی حکم اللہ کی کتاب میں مل جائے، یا ثقہ راویوں نے رسول اللہ ﷺ سے روایت کیا ہو تو پھر میں کسی طرف نہیں دیکھتا۔ اگر کسی مسئلے میں صحابہؓ کے اقوال مختلف ہوں تو اُن میں ترجیح دیتا ہوں، اُن سے باہر نہیں جاتا، لیکن جب معاملہ ابراہیم نخعیؒ، شعبیؒ، حسن بصریؒ، ابن سیرینؒ اور

---

[1] ابو اسحاق الشاطبی، الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق عبد اللہ دراز، المجلد الثانی، الجزء الرابع ص ۱۱۷۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان۔

[2] علامہ شاطبی کے الفاظ ہیں: الشریعۃ کلھا ترجع الی قول واحد فی فروعھا و ان کثر الخلاف ...اس طویل اور قیمتی بحث کے لیے ملاحظہ ہو الموافقات: ۴/ ۸۵-۱۱۹

سعید بن میسیبؒ وغیرہ تک پہنچ جاتا ہے تو سمجھتا ہوں کہ جس طرح انھوں نے اجتہاد کیا، اسی طرح مجھے بھی اجتہاد کا حق ہے[1]

اجتماعی غور وفکر اور اجتہاد کی اہمیت

انفرادی فتویٰ اور اجتہاد کی ضرورت ہمیشہ رہی ہے۔ اس ضرورت کو دور اول کے ائمہ وفقہاء بذریعہ اتم پوری کرتے رہے ہیں۔ بعد کے ادوار میں ان ہی کی روشنی میں علماء نے احکام دین کی وضاحت کی اور فتوے جاری کیے۔ آج تک یہ سلسلہ جاری ہے۔ ان میں کہیں کہیں اجتہادی رنگ بھی نظر آتا ہے۔ لیکن بعض مسائل اجتماعی غور وفکر اور فیصلہ کا تقاضا کرتے ہیں۔ موجودہ دور میں معیشت، معاشرت، تمدنی تقاضے، سیاست، قانون، طب وصحت کے مسائل اور ماحولیات جیسے مختلف میدانوں میں اتنے مسائل درپیش ہیں کہ قدیم فقہی ذخیرہ میں ان کا براہِ راست جواب نہیں مل سکتا۔ یہ مسائل اتنے پیچیدہ ہیں کہ ان کے سلسلے میں اسلام کے نقطۂ نظر کو واضح کرنا کسی ایک فرد کے لیے آسان نہیں ہے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ اسلامی علوم کے ماہرین اور جدید مسائل پر نظر رکھنے والے افراد جمع ہوں اور غور وفکر کے ذریعہ کسی نتیجہ تک پہنچیں۔ یہ ایک طرح سے خلفاء راشدین کا اسوہ ہے۔ جن مسائل میں حکم شریعت واضح نہیں ہوتا ان میں وہ ان اصحاب سے مشورہ کرتے جو علم و آگہی اور تفقہ میں معروف تھے اور ایک دوسرے کی معلومات سے فائدہ اٹھاتے۔ اس پہلو سے حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کا عمل بہت نمایاں ہے۔ امام ابوحنیفہؒ نے بھی بڑی حد تک یہی طریقہ اختیار کیا۔ وہ حسب ضرورت اپنے تلامذہ سے مشورہ کرتے اور باہم تبادلۂ خیال کے بعد کسی نتیجہ تک پہنچتے۔ موجودہ دور میں اس مقصد کے لیے سمینار اور مجالسِ مذاکرہ منعقد کیے جاتے ہیں۔ فقہی مسائل پر غور فکر کے لیے اسلامی ممالک میں متعدد اکیڈیمیاں قائم ہیں۔ ہمارے ملک میں بھی کئی

---

[1] الموفق، المناقب: ۱/۸۹

سال سے اسلامی فقہ اکیڈمی سرگرم عمل ہے۔ بحث وتمحیص کے ذریعہ اس کے جو فیصلے سامنے آتے ہیں ان کا وزن محسوس کیا جاتا ہے۔

[جامعہ دار السلام عمر آباد نے اپنی تاسیس کے پچاس سال مکمل ہونے پر ۱۶ تا ۱۸/ اپریل ۱۹۷۷ء جشن طلائی منایا تھا۔ اس مناسبت سے جمعیت ابنائے قدیم جامعہ نے 'صحیفہ' کے نام سے ایک ضخیم یادگار مجلّہ شائع کیا۔ یہ مضمون اسی کے لیے جنوری ۱۹۷۷ء میں تحریر کیا گیا اور مجلّہ میں شائع ہوا۔ اب اسی کو نظر ثانی اور ضروری اضافوں کے ساتھ یہاں پیش کیا گیا ہے]

(سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، علی گڑھ، جنوری تا مارچ ۲۰۰۹ء)

ہندوستان کی شرعی و قانونی حیثیت

کسی بھی ریاست کو صلح و جنگ، امن و بدامنی، فساد اور بغاوت اور داخلی اور خارجی خطرات سے سابقہ پیش آسکتا ہے۔ اس کے لیے وہ قانونی اور دستوری حقوق رکھتی ہے اور مناسبِ حال اقدام کرتی ہے۔ اس طرح کے حالات سے اسلامی ریاست بھی گزر سکتی ہے۔ ان سے عہدہ برآ ہونے کے لیے قرآن و حدیث میں احکام موجود ہیں اور فقہاءِ اسلام نے ان کی تفصیلات مرتب کی ہیں۔

چند اہم اصطلاحات کی تشریح

فقہاء نے دنیا کے ممالک کو دار الاسلام، دار الحرب یا دار الکفر، دار العہد اور دار البغی میں تقسیم کیا ہے اور ہر ایک کے احکام بیان کیے ہیں۔ یہاں ان اصطلاحات کی تھوڑی سی وضاحت کی جا رہی ہے۔ اس سے آگے کی گفتگو کے سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(الف) دار الاسلام

جس خطۂ زمین پر اسلام کے احکام نافذ ہوں وہ دار الاسلام ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ دار الکفر میں اسلامی احکام کا نفاذ اسے دار الاسلام میں تبدیل کردے گا۔

علامہ علاء الدین کاشانی کہتے ہیں:

لاَ خلاف بين اصحابنا فی أن دار الكفر تصير دار الإسلام بظهور احكام الإسلام فيها[1]

ہمارے اصحاب کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ دار الکفر میں اگر احکام اسلام نمایاں ہوجائیں تو وہ دار الاسلام ہوجائے گا۔

---

[1] کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/ ۱۹۳۔ دار الفکر بیروت ۱۹۹۶ء

درمختار میں ہے:

دار الحرب تصیر دار الاِسلام باِجراء احکام اھل الاِسلام فیھا کجمعۃ وعید و ان بقی فیھا کافر اصلی و ان لم تتصل بدار الاِسلام[1]

دار الحرب میں اہلِ اسلام کے احکام جیسے جمعہ اور عید کا اجراء عمل میں آجائے تو وہ دار الاسلام ہوجائے گا، چاہے اس میں اصلی (قدیم) کافر باقی رہے اور چاہے اس کی سرحدیں دار الاسلام سے نہ مل رہی ہوں۔

(ب) دار الحرب

امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دار الاسلام کے دار الکفر میں تبدیل ہونے کے لیے تین شرطوں کا پایا جانا ضروری ہے۔ ایک یہ کہ وہاں احکامِ کفر کا غلبہ اور نفاذ ہو۔ دوسرے یہ کہ اس کی سرحدیں دار الکفر سے مل رہی ہوں، تیسری شرط یہ کہ وہاں کسی مسلمان یا ذمی کے لیے اسلام کی عطا کردہ امان باقی نہ رہے۔

اس بحث کا تعلق ایک ایسی صورتِ حال سے ہے، جس میں دار الاسلام کا کوئی علاقہ بغاوت کرکے دار الکفر ہونے کا اعلان کردے۔ امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ان تین شرائط کے بعد ہی اس کا غلبہ مکمل ہوگا۔ اس کے علاوہ امام ابوحنیفہؒ نے اس بات کو بھی اہمیت دی ہے کہ اسلامی ریاست اپنے شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کی جو ذمے داری لیتی ہے وہ عملاً ختم ہوجائے۔

امام ابو یوسفؒ، امام محمدؒ، فقہاء مالکیہ اور حنابلہ کے نزدیک جس ملک یا علاقہ میں احکامِ کفر کا غلبہ ہو وہ دار الکفر یا دار الحرب ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح دار الکفر میں احکامِ اسلام کے نافذ ہونے سے وہ دار الاسلام قرار پاتا ہے اسی طرح دارالاسلام کے کسی حصہ میں احکامِ کفر کا نفاذ عمل میں آجائے تو وہ دار الکفر میں بدل جائے گا۔ علامہ سرخسی نے اس کی وضاحت اس طرح کی ہے۔

---

[1] الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۲۸۸، ۲۸۹۔ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۴ء

اذا اظھروا احکام الشرک فیھا فقد صارت دارھم دار حرب، لأن البقعة انما تنسب الینا او الیھم باعتبار القوۃ والغلبة، فکل موضع ظھر فیھا حکم الشرک فالقوۃ فی ذلک الموضع للمشرکین فکانت دار حرب و کل موضع کان الظاھر فیه حکم الاِسلام فالقوۃ فیه للمسلمین.[1]

اگر دار الاسلام کے کسی علاقہ میں احکامِ شرک کا اظہار کردیں (علی الاعلان نافذ کردیں) تو ان کا دار، دارحرب ہوگا۔ اس لیے کہ کوئی بھی علاقہ ہماری یا ان کی جانب، قوت اور غلبہ ہی کی بنیاد پر منسوب ہوتا ہے۔ جس جگہ احکامِ شرک نافذ ہوجائیں تو اس کے معنی یہ ہیں کہ اس جگہ مشرکین کو اقتدار اور قوت حاصل ہے، اس لحاظ سے وہ دار الحرب ہے۔ اس کے برعکس جس جگہ حکمِ اسلام ظاہر اور غالب ہوتو وہاں گویا مسلمانوں کو اقتدار حاصل ہے۔

فقہِ حنفی میں امام ابو یوسفؒ اور امام محمدؒ ہی کی رائے کو تقاضائے قیاس کہا گیا ہے۔[2]

اس مسئلہ میں امام شافعیؒ کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس غیر مسلم ملک میں کبھی اسلامی حکومت نہ قائم ہوئی ہو اور اسلامی احکام نافذ نہ ہوئے ہوں، وہ دار الحرب ہے۔ لیکن جو ملک اسلام کے غلبہ کی وجہ سے ایک مرتبہ دار الاسلام بن جائے وہ ہمیشہ دار الاسلام رہے گا۔ کبھی دار الحرب یا دار الکفر نہ ہوگا۔ چاہے اس پر کفار کا غلبہ ہوجائے۔ وہاں احکامِ کفر جاری ہوجائیں اور مسلمان وہاں سے نکال دیے جائیں۔[3]

یہ ایک کم زور نقطۂ نظر ہے، اس لیے کہ اس میں سیاسی حالات کے تغیر اور اس سے پیدا ہونے والے فرق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ جس ملک پر اہلِ کفر کا غلبہ

---

[1] سرخسی، المبسوط: ۱۱۴/۱۰۔ دار الکتب العلمیہ بیروت ۱۹۹۳۔ نیز ملاحظہ ہو کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/۱۹۴

[2] رد المحتار علی الدر المختار: ۶/۲۸۸

[3] الموسوعۃ الفقہیہ، کویت: ۲۰/۲۰۲، الطبعۃ الثانیہ ۱۹۹۰ء

ہوجائے اور احکامِ کفر جاری و ساری ہوجائیں اسے محض اس وجہ سے دار الاسلام قرار دینا کہ وہ کبھی دار الاسلام تھا، نظری بحث کا موضوع تو ہوسکتا ہے لیکن عملی لحاظ سے اس میں کوئی وزن نہیں ہے۔ دار الکفر اور دار الاسلام کے احکام مختلف ہیں۔ بہت سے احکام جن پر عمل کرنا ایک مسلمان کے لیے دار الاسلام میں واجب ہے، اور عمل نہ ہوتو وہ گناہ گار ہوگا اور قابل مواخذہ قرار پائے گا، دار الکفر میں وہ ان کا مکلّف نہیں ہوتا، اس لیے کہ اس پر عمل کے اسے مواقع حاصل نہیں ہوتے۔

ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ جس ملک میں اسلامی احکام نافذ تھے، بعد میں اس پر کفر کا غلبہ ہوگیا، اسے ہم دار الکفر کی جگہ دار الاسلام ہی قرار دیں تو یہ تصور زندہ رہے گا کہ یہ ملک اصلاً دار الاسلام ہے۔ اسے صحیح معنی میں دار الاسلام بنانے کی کوشش ہونی چاہیے اور ان تمام رکاوٹوں کو دور ہونا چاہیے جو اس راہ میں حائل ہیں۔ لیکن یہ کوئی دلیل نہیں ہے۔ دار الکفر کو دار الاسلام بنانے کا جذبہ بیدار کرکے بھی یہ مقصد حاصل کیا جاسکتا ہے۔

(ج) دار العہد

دار العہد یا دار الصلح کی دو صورتیں ہیں:

ایک یہ کہ کسی غیر اسلامی ملک سے اسلامی ریاست اس بات کا معاہدہ کرے کہ اس کی زمینوں پر اسلامی ریاست کا قبضہ ہوگا، البتہ وہ اس کے باشندوں کے قبضہ میں رہیں گی اور وہ اسلامی ریاست کو خراج ادا کریں گے۔ اس کے جواز پر فقہاء کا اتفاق ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ اسلامی ریاست کسی غیر اسلامی ملک سے یہ معاہدہ کرے کہ زمین اس کے باشندوں ہی کی ہوگی اور وہ خراج ادا کریں گے۔ بعض فقہاء اس کے جواز کے قائل ہیں اور بعض نے اختلاف کیا ہے۔[1]

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: الموسوعۃ الفقہیہ : ۲۰ / ۲۱۷-۲۲۰۔ ماوردی، الاحکام السلطانیہ: ص ۲۲۴، دار الکتاب العربی بیروت۔ ۱۹۹۰ء

(د) دار البغی

مسلمانوں کا کوئی گروہ اسلامی ریاست (امامِ برحق) کے خلاف کسی تاویل اور توجیہ کی بنیاد پر بغاوت کردے، اس کے پاس فوج اور اقتدار بھی ہو اور وہ ریاست ہی میں کسی جگہ اپنی حکومت قائم کرلے تو اسے دار البغی کہا جائے گا۔ اس گروہ کو سمجھایا جائے گا اور ان کے شبہات دور کیے جائیں گے، لیکن اگر وہ جنگ کرے تو مقابلہ کیا جائے گا اور بغاوت ختم کی جائے گی۔ باغیوں کے احکام کفار کے احکام سے اور دار البغی کے احکام دار الحرب سے مختلف ہیں۔[1]

معاہدۂ صلح

آگے بڑھنے سے پہلے یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ امام ابو حنیفہؒ، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسلامی ریاست، غیر اسلامی ریاستوں سے امن اور صلح کا معاہدہ بھی کرسکتی ہے، اگر اس میں اس کا مفاد ہو۔ اس کے لیے مخالف ریاست سے معاوضہ لے بھی سکتی ہے اور اسے دے بھی سکتی ہے۔ ایک سوال یہ ہے کہ اس طرح کے معاہدہ کی مدت کتنی ہوسکتی ہے؟ امام شافعیؒ اور امام احمدؒ فرماتے ہیں کہ صلح حدیبیہ دس سال کے لیے ہوئی تھی، اس لیے یہ مدت اس سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ اس کی مدت متعین نہیں ہے۔ یہ حالات کے لحاظ سے کم یا زیادہ ہوسکتی ہے۔[2]

یہ ایک معقول نقطۂ نظر ہے، اس لیے کہ اس بات کی کوئی دلیل نہیں ہے کہ صلح

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابن الہمام، فتح القدیر: ۶/ ۹۳-۱۰۲ دار الکتب العلمیۃ ۱۹۹۵ء، رد المحتار علی الدر المختار: ۶/ ۴۱۰-۴۲۱۔

[2] ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۳/ ۴۳۸-۴۴۱، دار الکتب العلمیۃ بیروت ۱۹۹۶ء۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۵/ ۴۴۰، ۴۴۱۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۳/ ۱۵۴-۱۵۷

حدیبیہ دس سال کے لیے ہوئی تھی تو وہ حکم شرعی ہے کہ مدت صلح اس سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔

ایک اصولی بات

یہ ساری بحثیں اصلاً اسلامی ریاست کے پیشِ نظر کی گئی ہیں کہ دوسری ریاستوں کے سلسلے میں اس کا کیا موقف ہوگا اور وہ ان سے کس طرح کا معاملہ کرے گی، کبھی خدانخواستہ اسلامی ریاست کا وجود باقی نہ رہے اور اس پر غیر اسلامی طاقتوں کا قبضہ ہوجائے تو اس کا کیا حکم ہے، یا اسلامی ریاست کا کوئی حصہ بغاوت کردے اور اپنا الگ نظام قائم کرلے تو اس کے ساتھ کیا معاملہ ہوگا؟ اسی طرح کوئی ملک اسلام قبول کرلے اور اسلامی قوانین نافذ کردے تو اس کا کیا حکم ہے؟ یا یہ کہ اسلامی ریاست کا غیر اسلامی ریاستوں سے امن کا معاہدہ کن شرائط کے ساتھ ہوگا؟ ان میں سے بعض باتیں آج کے حالات میں غیر متعلق معلوم ہوتی ہیں، لیکن اسلام کے موقف کو سمجھنے میں ان سے مدد ضرور ملتی ہے۔

ان مباحث کی روشنی میں، آیئے ہندستان کی فقہی اور قانونی حیثیت پر غور کریں۔ اس کے لیے ہندوستان کی مسلم تاریخ اور موجودہ دستوری اور سیاسی صورتِ حال کا جائزہ لینا ضروری ہے۔

ہندوستان میں مسلمانوں کا دورِ اقتدار

ہندوستان میں مسلمان ہمیشہ اقلیت میں رہے، لیکن اس ملک کے بڑے حصہ پر انھیں سیاسی غلبہ اور اقتدار حاصل تھا۔ اس اقتدار کی مدت کئی سو سال تک پھیلی ہوئی ہے۔ اس طویل عرصہ میں ملک آزاد اور مختار تھا۔ اسلام پر عمل کی آزادی تھی۔ اسلام کی تعلیم و تدریس کا سلسلہ جاری رہا، اصلاح کی کوششیں بھی کام کرتی رہیں۔ بڑی حد تک اسلام کے فوج داری قوانین نافذ رہے۔ فقہاء نے ممالک کی جو تقسیم کی ہے، اس کے لحاظ سے یہ 'دار الاسلام' تھا۔

اس کے بعد انگریزوں کا دور شروع ہوا۔ انگریز یہاں تجارت کے لیے آئے، لیکن آہستہ آہستہ انھوں نے مسلمانوں کو اقتدار سے بے دخل کرنا شروع کردیا۔ مسلمانوں نے جگہ جگہ مزاحمت کی، لیکن کامیاب نہ ہوسکے اور ملک پر بالکلیہ انگریزوں کا اقتدار قائم ہوگیا۔ اس طرح یہ ملک 'دار الکفر' قرار پایا اور مسلمان اسے دار الاسلام میں تبدیل نہ کرسکے۔ اس وقت دو راستے اختیار کیے گئے۔ ایک راستہ ہجرت کا تھا اور دوسرا جہاد کا۔ بعض دین دار حضرات نے ہجرت کی، لیکن اتنی بڑی آبادی کے لیے اس کا کوئی امکان نہ تھا۔ جہاد بھی کیا گیا لیکن کامیابی نہیں ہوئی۔

انگریزوں کی حکومت

جب اس ملک پر انگریزوں کا اقتدار باقاعدہ قائم ہوگیا اور عملاً اس کا موقع نہیں رہا کہ اس اقتدار کو ہٹا کر دوبارہ ملک کو 'دار الاسلام' میں تبدیل کیا جائے تو علماء امت اور مسلمانوں کے سوادِ اعظم نے اسی اقتدار کے تحت اپنے وجود و بقا اور دین کے تحفظ کی جو صورت ممکن نظر آئی وہ اختیار کی۔ خود سے دینی تعلیم و تربیت کا نظم کیا، مسلم معاشرہ کی اصلاح اور اس کے اسلامی کردار کو باقی رکھنے کی کوشش کی، مساجد کی تعمیر ہوئی، مکاتب اور مدارس کا قیام عمل میں آیا، پرسنل لا پر عمل کی اجازت تھی، اس سے فائدہ اٹھایا گیا اور بیرونی مداخلت سے اس کی حفاظت کی گئی۔ البتہ جن قوانین پر عمل کے لیے اقتدار اور حکومت کی ضرورت تھی ان پر عمل نہیں کیا جاسکا۔ غرض یہ کہ اسلام پر عمل کی جو ممکنہ صورتیں تھیں وہ اختیار کی گئیں۔

ملک کی آزادی اور بعد کی صورتِ حال

ایک صدی تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ پھر ملک میں آزادی کی تحریک اٹھی۔ اس میں غیر مسلموں کے ساتھ مسلمانوں نے بھی زور شور سے حصہ لیا۔ اس میں علمائے کرام پیش پیش تھے۔ انھوں نے غیر معمولی قربانیاں دیں۔ اس وقت بنیادی طور پر ملک کو

دار الاسلام بنانے یا اسلامی حکومت قائم کرنے کا سوال درپیش نہیں تھا، بلکہ غیر ملکی حکم رانوں سے نجات حاصل کرنا پیش نظر تھا، تاکہ ان کے ظلم و ستم سے نجات ملے، امن و امان قائم ہو، سب کو عدل و انصاف ملے، دین پر عمل کرنا آسان ہو، دین کی تعلیم و تبلیغ کے زیادہ مواقع حاصل ہوں، پرسنل لا پر عمل کی آزادی باقی رہے، ملی تشخص برقرار رہے، مغربی تہذیب میں انھیں ضم کرنے کی جو کوشش جاری تھی اس سے نجات ملے اور وہ برابر کے سیاسی، تہذیبی، تعلیمی اور معاشی حقوق کے ساتھ یہاں رہ سکیں۔

آزادی کے بعد دستور ساز اسمبلی بنی، ملک کا دستور مرتب ہوا۔ اس کی ترتیب میں غیر مسلموں کے نمائندے اور مسلمانوں کے نمائندے دونوں شریک رہے۔ دستور کی اساس سیکولرزم اور جمہوریت پر رکھی گئی ہے، جو عقل اور تجربہ سے راہ نمائی حاصل کرتے ہیں۔ ان کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ یہاں کے بعض دانشوروں کی جانب سے سیکولرزم اور جمہوریت کے نظریات کو اس حیثیت سے پیش کیا جاتا ہے کہ وہ مذہب مخالف نہیں ہیں، بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ مذہب کے معاملے میں ریاست غیر جانب دار ہوگی اور فیصلوں کا طریقہ جمہوری ہوگا۔

دستور کے اس سیکولر اور جمہوری کردار کی وجہ سے بعض لوگ خیال کرتے ہیں کہ اسے اسلامی یا غیر اسلامی کی اصطلاحات میں نہیں دیکھا جاسکتا، اس لیے کہ یہ اسلام یا کفر کی بنیاد پر مرتب نہیں ہوا ہے۔ اس میں ملک و قوم اور اس کے مختلف طبقات کا محض دنیوی مفاد پیش نظر رکھا گیا ہے۔ یہ اسلام یا کفر کی حمایت یا مخالفت میں نہیں ہے۔ مذہب اور عقیدہ کے بارے میں اس کا رویہ غیر جانب دارانہ ہے۔

یہ تجزیہ صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ سیکولرزم اور جمہوریت کا جو بھی مفہوم بیان کیا جائے وہ ایک غیر اسلامی تصور ہے۔ اس میں اللہ تعالیٰ کی ہدایت سے بے نیازی اور انکار بہرحال موجود ہے۔ اسلام اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل شدہ ہدایت اور راہ نمائی کا نام ہے۔ اس کے نزدیک اللہ تعالیٰ ہی کو قانون دینے کا حق حاصل ہے۔ انسان کا کام

قانون سازی نہیں۔ بلکہ اللہ کے قانون کی اتباع ہے۔ اسلامی ریاست بھی قوانین وضع کرے گی، لیکن یہ قوانین اس کی دی ہوئی ہدایات کے تحت ہوں گے۔ ان سے آزاد ہوکر وہ کوئی قانون وضع نہیں کرسکتی۔

اتنی بات واضح ہے کہ ہندستان کا دستور سیکولر اور جمہوری ہے۔ دوسرے لفظوں میں یہاں وہ قانون نافذ ہے، جسے کسی آسمانی ہدایت اور راہ نمائی کے بغیر ملک کے نمائندوں نے مرتب کیا اور پارلیمنٹ نے پاس کیا ہے۔ یہ انسانی قانون ہے۔ یہاں کی معیشت اور سیاست بلکہ پوری اجتماعی زندگی اسی کے تابع ہے۔

کیا ہندوستان دار الحرب ہے؟

فقہاء اسلام نے 'دار' کی جو تقسیم کی ہے، اس کی رو سے یہ 'دار الاسلام' نہیں ہے، اس لیے کہ یہاں اسلام کے احکام وقوانین نافذ نہیں ہیں۔ یہ 'دار العہد' بھی نہیں ہے کہ یہاں کے باشندوں کو اسلامی ریاست نے بعض شرائط کے ساتھ حقِ شہریت دیا ہو۔ یہ 'دار البغی' بھی نہیں ہے کہ اسلامی ریاست سے اس نے بغاوت کرکے اپنی الگ ریاست قائم کی ہو۔ یہ 'دار الصلح' بھی نہیں ہے کہ اسلامی ریاست سے اس کی امن کی شرائط پر صلح ہوئی ہو۔

بعض حضرات کے نزدیک یہ ملک دار الحرب یا دار الکفر ہے۔ اس لیے کہ یہاں احکامِ اسلام نافذ نہیں ہیں۔ 'دار' کی جتنی شکلیں اوپر بیان ہوئی ہیں۔ ان میں ہندوستان کے ذیل میں 'دار الحرب' کا بار بار ذکر آتا ہے۔ اس لیے اس پر تفصیل سے اظہارِ خیال کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

دار الحرب کے مسلمانوں کے لیے بعض حالات میں ہجرت واجب ہو جاتی ہے۔ بعض حالات میں فقہاء نے دار الحرب میں قیام کو جائز اور بعض حالات میں ضروری قرار دیا ہے۔[1]

---

[1] اس موضوع پر تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ جنوری-مارچ ۲۰۰۱ء، مضمون 'غیر مسلم ممالک میں مسلم اقلیت کا شرعی موقف'۔

یہاں اس سلسلہ کا صرف ایک حوالہ دیا جا رہا ہے۔ شرح المہذب میں ہے[1]

دار الحرب میں اگر آدمی اس موقف میں ہے کہ اپنے دین کا اظہار کرسکتا ہے۔ اس وجہ سے کہ وہ اپنی قوم کا سردار ہے یا اس کے قبیلہ کی اسے حمایت حاصل ہے اور وہ اسے حفاظت فراہم کر رہا ہے، اس کے ساتھ اسے اپنے دین کے سلسلے میں کسی فتنہ میں مبتلا ہونے کا اندیشہ نہیں ہے تو اس پر ہجرت واجب نہیں ہوگی، البتہ مستحب ہوگی۔ اس استحباب کی وجہ یہ بیان کی گئی ہے کہ دار الحرب میں اس کا قیام اس کی آبادی میں اضافہ کا سبب ہوگا، کفار کے درمیان رہنے بسنے کی وجہ سے ان کی (تہذیب، معاشرت اور عقیدہ کی) طرف رجحان کا خطرہ رہے گا۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ اس کے خلاف کوئی سازش کریں (اور اسے نقصان پہنچانے کی تدبیر کریں)۔

اگر کوئی شخص (یا گروہ) اس موقف میں ہے کہ دار الحرب میں ظلم و زیادتی سے اپنی حفاظت کر سکے اور کفار سے کٹ کر کسی جگہ (علاقہ) الگ رہ سکے تو اس کے لیے دارالحرب میں قیام ضروری ہے۔ اس لیے کہ جس جگہ وہ اس موقف میں ہے وہ 'دارالاسلام' ہے۔ اگر وہ وہاں سے ہجرت کر جائے تو وہ 'دار الحرب' بن جائے گا۔ اس لیے جیسا کہ امام رافعیؒ نے کہا ہے کہ ہجرت اس کے لیے حرام ہے۔ اس کے لیے واجب ہے کہ وہیں رہتے ہوئے مشرکین کو محبت و گفتگو کے ذریعہ اسلام کی دعوت دے اور معاندین سے (جہاد کی نوبت آجائے تو) جہاد بھی کرے۔[2]

---

[1] المہذب، امام ابو اسحٰق ابراہیم بن علی بن یوسف الشیرازی، المتوفی ۴۷۶ھ کی فقہ شافعی پر بہت معتبر اور مستند کتاب ہے۔ امام نوویؒ نے اس کی شرح شروع کی لیکن ربا کی بحث تک پہنچے تھے کہ انتقال ہوگیا۔ حال میں ڈاکٹر محمود مطرجی نے کتاب کی تحقیق اور بعد کے حصوں کی تکمیل کی ہے۔ کتاب بائیس (۲۲) جلدوں میں شائع ہوئی ہے۔

[2] یہ کسی ملک کے ایک خطہ میں آزاد مملکت کا تصور ہے۔ اس وقت اس سے بحث نہیں ہے کہ آج کے دور میں اس کا کوئی امکان ہے یا نہیں؟ یہاں تو صرف فقہاء کے خیالات پیش نظر ہیں۔

دار الحرب میں جو شخص اپنی حفاظت تو کر سکتا ہے لیکن اسے الگ کوئی خطہ حاصل نہیں ہے (جہاں وہ آزاد اسلامی زندگی گزار سکتا ہو) تو اس کے لیے ہجرت واجب نہیں ہوگی، البتہ وہاں اسے اسلام کے ظہور کی توقع ہو تو اس کے لیے واجب ہوگا کہ وہیں قیام کرے اور ہجرت نہ اختیار کرے۔ اسی طرح وہ اس صورت میں بھی ہجرت نہیں کرے گا جب کہ یہ توقع ہو کہ اس کے وہاں قیام سے مستقبل میں مسلمانوں کو نصرت وحمایت حاصل ہوگی۔[۱]

ان فقہی تفصیلات میں سے بعض وہ ہیں جن کا اس دور کے مخصوص بین الاقوامی حالات سے تعلق ہے۔ ان سے بحث کی اس وقت ضرورت نہیں محسوس ہوتی۔ ان سے اتنی بات واضح طور پر سامنے آتی ہے کہ دار الکفر یا دار الحرب کی ایک ہی نوعیت نہیں ہے بلکہ اس کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ اس میں کسی مسلمان فرد یا گروہ کو دین کے اظہار اور اس پر عمل کی اجازت نہ ہو، اس کی وجہ سے اسے سخت تکلیفیں برداشت کرنی پڑ رہی ہوں اور وہ ظلم و زیادتی کا مقابلہ کرنے کی طاقت بھی نہ رکھتا ہو تو اس صورت میں اس کے لیے وہاں سے ہجرت کرنا ضروری قرار پائے گا تا کہ وہ اپنے دین و ایمان کے مطابق عمل کر سکے۔

دار الحرب کی دوسری قسم وہ ہے جہاں آدمی کو دین پر عمل کی اور دعوتِ دین کی آزادی حاصل ہو، وہ ظلم و زیادتی سے محفوظ ہو، ظلم ہو تو اسے دفاع کا حق حاصل ہو، اس کا وہاں قیام امت مسلمہ کے لیے مفید ہو تو اس کے لیے ہجرت صحیح نہیں ہے۔ وہاں قیام واجب ہے یا کم از کم وہاں سے ہجرت کو فرض نہیں قرار دیا جا سکتا۔ بظاہر ہندوستان کا شمار اسی دوسری قسم میں ہوتا ہے۔

مسلمانانِ ہند کی دستوری حیثیت

موجودہ دور کے جمہوری ممالک میں اقلیتوں کو وہ بیشتر بلکہ تمام تر حقوق حاصل

---

[۱] المجموع شرح المہذب، شرح و تحقیق دکتور محمود مطرجی: ۲۱ / ۴، ۵۔ دار الفکر بیروت لبنان ۱۹۹۶ء

ہیں، جو ان ممالک میں قیام اور انھیں وطن بنانے کے لیے وجہِ جواز فراہم کرتے، بلکہ لازم قرار دیتے ہیں۔ ہندستان کا شمار بھی ان ہی ممالک میں ہوتا ہے۔ یہاں از روئے دستور تمام شہریوں کے حقوق یکساں ہیں، جو حقوق اکثریت کو حاصل ہیں وہی حقوق اقلیتوں کے بھی ہیں بلکہ اقلیتوں کے حقوق کے تحفظ کی دستور میں خاص طور پر ضمانت دی گئی ہے۔

ہندوستان کے دستور نے یہاں کے ہر شہری کے جو حقوق تسلیم کیے ہیں، ان میں عقیدہ و مذہب کی آزادی بھی ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ملک کا ہر شخص جو عقیدہ چاہے رکھ سکتا اور جو مذہب چاہے اختیار کر سکتا ہے۔ کسی کو کسی مذہب اور عقیدہ کا پابند نہیں بنایا گیا ہے۔ اسے اپنے مذہب کے مطابق عبادت اور عمل کرنے اور مذہبی تعلیم اور مذہبی ادارے چلانے کا حق ہے۔ وہ مذہب کی تبلیغ کا حق رکھتا ہے۔ ہر مذہبی گروہ کو اپنے پرسنل لا پر عمل کی اجازت ہے۔

ان دستوری حقوق کی رو سے ہندوستان کے مسلمان بغیر کسی روک ٹوک کے اسلامی عبادات بجا لا سکتے ہیں۔ نماز، روزہ اور حج جیسے فرائض ادا کرنے کا حق رکھتے ہیں۔ زکوٰۃ کا نظم قائم کر سکتے ہیں۔ مساجد کی تعمیر اور ان کی آبادکاری سے انھیں باز نہیں رکھا جا سکتا۔ مدارس کے قیام اور دینی تعلیم کا انتظام ان کا قانونی حق ہے۔ انھیں اپنے پرسنل لا پر عمل کرنے میں، جو ان کی خاندانی، سماجی اور معاشرتی زندگی کے بہت بڑے حصہ کا احاطہ کرتا ہے، کوئی چیز مانع نہیں ہے۔ وہ اسلام کو اللہ کے دین کی حیثیت سے ملک کے سامنے پیش کر سکتے ہیں اور بتا سکتے ہیں کہ اس کے اندر پوری نوعِ انسانی اور خود اس ملک کی فلاح موجود ہے۔

اسی طرح دستور نے ہر شہری کو اظہارِ خیال کی، جماعت سازی کی، تجارت، ملازمت اور پورے ملک میں سفر کی آزادی دی ہے۔ جائیداد منقولہ و غیر منقولہ رکھنے اور اس میں تصرف کرنے کا حق دیا ہے۔ ان تمام حقوق میں ایک فرد اور دوسرے فرد کے

درمیان کسی قسم کا فرق و امتیاز کرنا قانون کی صریح خلاف ورزی ہے۔

ان وجوہ سے مسلمانوں کا اس ملک کو اپنا وطن بنانے اور یہاں رہنے بسنے کا فیصلہ محض قانونی یا سیاسی مجبوری نہیں بلکہ شرعی حکم اور دین کا تقاضا ہے۔

اس میں شک نہیں یہاں دستور کی خلاف ورزی بھی ہوتی ہے، اس کی وجہ سے ظلم و زیادتی کا شکار بھی ہونا پڑتا ہے۔ کبھی کبھی مذہب کے نام پر کشمکش اور تصادم بھی ہوتا رہتا ہے، لیکن یہ سب قانون کی نظر میں جرم ہے۔ اس کے خلاف آواز اٹھانے اور اپنے حق کے لیے جدوجہد کرنے کی ہر شہری کو اجازت ہے اور اس کے مواقع بھی حاصل ہیں۔ اس پر کوئی پابندی نہیں ہے۔

جب ہندوستان شرعاً اور قانوناً یہاں کے مسلمانوں کا وطن ہے۔ یہاں وہ اپنے مسلمہ حقوق کے ساتھ رہ رہے ہیں تو انھیں ممکنہ حد تک شرعی زندگی گزارنی لازم ہے۔ وہ شریعت کے ان تمام احکام کے مکلّف ہیں جنھیں وہ انجام دے سکتے ہیں، جن احکام پر عمل نہیں کرسکتے ان کے سلسلے میں کوشش کرنی ہوگی کہ اس کے مواقع حاصل ہوسکیں۔

آج کے جمہوری ممالک یا ہندوستان جیسے جمہوری ملک کی سی صورتِ حال غالباً ماضی میں نہیں تھی، اس لیے قدیم فقہاء کے ہاں اس پر بحث نہیں ملتی، البتہ انھوں نے دار الاسلام یا دار الحرب کی جو بحثیں کی ہیں، ان سے اس سلسلے میں مدد اور راہ نمائی ضرور ملتی ہے۔

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ جمعہ کا قیام اسلامی ریاست کے امام یا اس کے نائب (مقرر کردہ فرد) کے ذریعہ ہوگا۔ لیکن امام یا اس کا نائب موجود نہ ہو تو مسلمان اپنے طور پر جمعہ قائم کریں گے۔ اس لیے کہ یہ ایک (دینی) ضرورت ہے۔ اسی طرح کسی شہر کا (مسلمان) حاکم مسلمانوں کو نقصان پہنچانے یا عناد اور دشمنی میں جمعہ کے قیام سے منع کردے (یا اس معاملہ میں بے توجہی برتے) تو مسلمانوں کا اپنے اتفاق سے کسی کو ذمہ دار بنا کر اس کے پیچھے جمعہ ادا کرنا جائز اور درست ہوگا۔[1]

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۳/ ۱۴

ایک صورت یہ بیان ہوئی ہے کہ کسی (اسلامی) شہر کا والی اور حاکم غیر مسلم ہو تو مسلمانوں کا اپنے طور پر جمعہ قائم کرنا درست ہے اور وہ باہم اپنی مرضی سے قاضی مقرر کر سکتے ہیں۔ البتہ ان کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلمان حاکم کے تقرر کا مطالبہ کریں۔[1]

'جامع الفصولین' کے حوالہ سے کہا گیا ہے کہ جن شہروں میں کفار کی حکومت ہو، وہاں کے مسلمانوں کے لیے اپنے طور پر جمعہ اور عیدین کا نظم کرنا صحیح ہے۔ وہاں مسلمان اپنی مرضی سے قاضی مقرر کریں تو وہ (شرعاً) قاضی ہوگا۔ البتہ مسلمانوں کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ مسلمان حاکم کا مطالبہ کریں۔[2]

یہ بحثیں گو فروعی نوعیت کی ہیں لیکن اہم مسائل سے متعلق ہیں اور اس پس منظر میں کی گئی ہیں جب کہ اسلامی ریاست کے حکم رانوں کی طرف سے اسلامی احکام پوری طرح نافذ نہ ہوں یا اسلامی ریاست کے کسی حصہ پر غیر مسلموں کا مکمل یا نامکمل قبضہ ہوجائے، جس کے نتیجے میں وہاں حسبِ سابق مسلمان قاضی باقی رہ بھی سکتے ہیں اور نہیں بھی رہ سکتے۔ ان مباحث سے اتنی بات ثابت ہوتی ہے کہ جن جمہوری ممالک میں غیر اسلامی حکومتیں قائم ہیں وہاں کے مسلمانوں کے درمیان ایسا نظم ضرور ہونا چاہیے کہ وہ شرعی زندگی گزار سکیں اور اپنے معاملات شرعِی قوانین کے تحت طے کریں۔ اس کی کس جمہوری ملک میں کیا صورت ہو؟ اس پر تفصیل سے غور ہونا چاہیے۔

(سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، جولائی-ستمبر ۲۰۰۱ء)

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۳/ ۱۴

[2] رد المحتار علی الدر المختار: ۶/ ۲۸۹

دارالاسلام اور دارالحرب کا تصور

جدید عالمی پس منظر میں☆

اسلامی ریاست اور غیر اسلامی ریاست کے فرق اور ان کے تعلقات کی نوعیت کو واضح کرنے کے لیے ہمارے علماء وفقہاء نے جو اصطلاحات استعمال کی ہیں، ان میں دارالاسلام اور دارالحرب کی اصطلاحات بھی ہیں۔ یہ اپنے اندر بڑے وسیع معانی رکھتی ہیں اور ان سے اسلامی سیاست کے بعض اہم گوشوں کو سمجھنے میں مدد ملتی ہے۔

دار الاسلام اور دار الحرب کی تعریف

فقہائے کرام کے نزدیک دارالاسلام وہ ریاست ہے جہاں اسلام کے احکام علانیہ (بغیر کسی رکاوٹ کے) نافذ ہوں۔ اس سے عبادات ہی نہیں بلکہ اجتماعی اور سیاسی احکام بھی مراد ہیں۔ اس میں بعض فقہاء نے یہ اضافہ کیا ہے کہ دارالاسلام وہ ہے، جہاں مسلمانوں کو امن و امان حاصل ہو اور وہ بے خوف وخطر زندگی (داخلی طور پر) گزار سکیں۔ دارالحرب وہ ہے جہاں علانیہ احکام کفر پر عمل ہو رہا ہو۔ اس کے ساتھ ایک شرط یہ بھی لگائی جاتی ہے کہ جہاں اہل کفر کا غلبہ ہو اور مسلمان امن و امان کی زندگی نہ بسر کر سکتے ہوں۔

☆ ۱۹ر تا ۲۱ر مارچ ۲۰۰۵ء بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، پاکستان میں 'اجتماعی اجتہاد' کے موضوع پر ایک سہ روزہ سمینار ہوا تھا۔ یہ مقالہ ۲۰ر مارچ کو اس سمینار میں پڑھا گیا۔ اب اسی کو معمولی حذف و اضافہ کے بعد یہاں پیش کیا جا رہا ہے۔

دار الاسلام اور دار الحرب کے احکام

دارالاسلام اور دارالحرب سے متعلق احکام بھی فقہاء نے تفصیل سے بیان کیے ہیں۔ ان میں سے بعض یہ ہیں:

۱- دارالاسلام کی حفاظت اس کے مسلمان شہریوں کے لیے عام حالات میں فرض کفایہ ہے لیکن بعض نازک حالات میں اس کی حیثیت فرض عین کی ہو جاتی ہے۔ اس کے دفاع کے لیے نفیر عام یعنی امام یا سربراہ مملکت کی طرف سے جہاد کا اعلان عام ہو تو ہر ایک کے لیے اس میں شرکت لازمی ہے۔ اس سے وہی افراد مستثنیٰ ہوں گے جو عذر شرعی رکھتے ہوں۔

۲- دارالاسلام سے بغاوت جائز نہیں ہے۔ اسے فرو کرنے کے لیے ہر ایک کو حسب استطاعت حصہ لینا ہوگا۔

۳- دارالحرب کے مسلمانوں کو اساسات دین پر عمل کی آزادی نہ ہو تو ان پر فرض ہے کہ وہ دارالاسلام ہجرت کر جائیں۔ دارالاسلام کے دروازے ان کے لیے کھلے ہوں گے۔

۴- دارالحرب کا کوئی غیر مسلم شہری اسلام کو جاننے اور سمجھنے کے لیے دارالاسلام آنا چاہے تو اسے اس کا مناسب موقع فراہم کیا جائے گا۔ اس کے بعد اسے بہ حفاظت اس کے وطن پہنچا دیا جائے گا۔

۵- دارالحرب سے کوئی غیر مسلم تجارت یا کسی جائز مقصد سے دارالاسلام آنا چاہے تو اسے ایک محدود مدت کے لیے اجازت دی جا سکتی ہے۔ زیادہ دنوں تک وہ قیام کرے تو اسے ذمی قرار دیا جائے گا اور اسی حیثیت سے اس کے ساتھ معاملہ ہوگا۔

۶- دارالاسلام کا کوئی شہری دارالحرب جائے تو وہ اس کے عام ملکی قوانین کا پابند ہوگا۔ جھوٹ، دھوکا، فریب یا کسی طرح کی غیر اخلاقی حرکت کی اسے اجازت نہ ہوگی۔ دارالحرب میں طویل قیام اور شادی بیاہ اس کے لیے ناپسندیدہ ہے۔

دار الاسلام اور دار الحرب کے تعلق کی نوعیت

ان احکام پر موجودہ حالات کے پس منظر میں گفتگو سے پہلے یہ جاننا ضروری ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کے تعلق کی نوعیت کیا ہوگی؟ اس کی نوعیت رسول اللہ ﷺ کی سنت او رطریقۂ کار سے واضح ہے۔ آپ نے عرب کے مختلف سردارانِ قبائل اور سربراہانِ مملکت کو براہ راست یا اپنے نمائندوں کے واسطہ سے اور مکاتیب کے ذریعے اسلام کی دعوت دی۔ اسلام قبول نہ کرنے کی صورت میں اسلامی اقتدار کو تسلیم کرنے اور جزیہ ادا کرنے کا مطالبہ کیا۔ یہ مطالبہ بھی منظور نہ ہوا تو ان سے جہاد کا اعلان فرمایا۔

حضرت بریدہؓ کی حدیث ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

اذا لقیت عدوک من المشرکین فادعھم الی ثلاث خصال فایتھن ما اجابوک فاقبل منھم و کف عنھم. ثم ادعھم الی الاِسلام فان اجابوک فاقبل منھم و کف عنھم ... فان ھم ابوا فسلھم الجزیة. فان ھم اجابوک فاقبل منھم و کف عنھم فان ھم ابوا فاستعن باللہ و قاتلھم[۱]	جب تمہارا سامنا اپنے دشمن مشرکوں سے ہو تو انھیں تین باتوں کی دعوت دو۔ ان میں سے جس بات کو بھی وہ اپنے لیے پسند کریں تم اسے قبول کرلو اور ان سے ہاتھ روک لو۔ پہلے انھیں اسلام کی دعوت دو۔ اگر وہ اسے اختیار کرلیں تو اسے تسلیم کرلو اور ان سے جنگ سے باز رہو۔ اگر وہ انکار کریں تو ان سے جزیہ کا مطالبہ کرو۔ اگر وہ اس کے لیے تیار ہو جائیں تو اسے مان لو اور جنگ سے باز رہو۔ لیکن اگر وہ اس کے لیے بھی آمادہ نہ ہوں تو اللہ تعالیٰ سے نصرت طلب کرو اور ان سے جنگ کرو۔

حضرت مغیرہ بن شعبہؓ، کسریٰ کے گورنر (جس کا نام بندار اور لقب غالباً ذوالجناحین تھا) سے کہتے ہیں:

---

[۱] مسلم، کتاب الجهاد، باب تأمیر الامام الامراء علی البعوث الخ۔ ابوداؤد، کتاب الجهاد، باب فی دعاء المشرکین.

امرنا نَبِیُّنَا رسول ربنا صلی اللہ علیہ وسلم ان نقاتلکم حتی تعبدوا اللہ وحدہ او تودوا الجزیۃ [1]

"ہمارے نبی اور ہمارے اللہ کے رسول ﷺ نے ہمیں حکم دیا ہے کہ تم سے جنگ کریں، جب تک کہ تم اللہ واحد کی عبادت نہ اختیار کرلو یا جزیہ ادا کرو۔"

دارالاسلام اور دارالحرب کا تصور اسی سے ابھرا ہے۔اس کا تعلق خاص حالات سے ہے۔ دار کی صرف یہی دو شکلیں نہیں ہیں۔ اسلامی ریاست کا دوسری ریاستوں سے معاہدۂ امن بھی ہوسکتا ہے۔ قرآن، حدیث اور اسلامی تاریخ میں اس کا ثبوت موجود ہے۔ اس کا حوالہ آگے آرہا ہے۔

دار الاسلام اور دار الحرب کے تصور پر اعتراضات

دورِ حاضر کے لیے دارالاسلام اور دارالحرب کا تصور ہی ناقابلِ قبول ہے۔ یہ آج کے سیاسی مسلمات کے بالکل خلاف ہے۔ دیکھنا یہ ہے کہ یہ مسلمات کیا ہیں اور کس حد تک مبنی بر حقیقت ہیں۔ دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور سے ان کا تصادم ہے یا نہیں اور ہے تو اس کی نوعیت کیا ہے؟

کہا جاتا ہے کہ اسلام دوسرے مذاہب اور نظریات پر اپنا غلبہ اور تسلط چاہتا ہے۔ دارالاسلام اور دارالحرب کا تصور اسی کا شاخسانہ ہے۔ آج کی دنیا کسی ایسی ریاست کو قبول نہیں کرسکتی، جس کے پیش نظر دوسری ریاستوں پر اپنی بالا دستی اور حکم رانی قائم کرنا ہو، کجا کہ وہ اس کے لیے عملی اقدامات بھی کرے۔

دورِ حاضر کے سیاسی مسلّمات

آج سیاست کی دنیا میں بعض باتوں پر اتفاق پایا جاتا ہے۔ یہ اتفاق اقتدار کی کشمکش، اس کے نتائج اور قوموں کے کشت وخون کے طویل تجربات کے بعد ہوا ہے۔ یہ

---

[1] بخاری کتاب الجزیۃ والموادعۃ، باب الجزیۃ والموادعۃ الخ

ایک تاریخی عمل ہے جسے نظر انداز کرنا آج کے دور میں ممکن نہیں ہے۔ جن سیاسی امور پر اتفاق ہے وہ یہ ہیں:

۱- کسی ملک کا دوسرے ملک پر قبضہ ناروا ہے۔ یہ ایک طرح کا نو آبادیاتی نظام ہے، جو ماضی کی داستان بن چکا ہے۔ اسے زندہ کرنے کی ہر کوشش قابل مذمت ہے۔

۲- ہر ملک اپنے معاملات طے کرنے میں آزاد ہے۔ اس کے اقتدار اعلیٰ کا احترام لازم ہے اور اسے چیلنج نہیں کیا جائے گا۔

۳- اس کے اندرونی معاملات میں مداخلت نہیں ہوگی۔

۴- اس پر کوئی دوسرا ملک اپنے نظریات مسلّط کرنے اور اسے ان کا پابند بنانے کی کوشش نہ کرے گا۔

۵- کسی بھی ملک میں جو تبدیلی آئے وہ جمہوری اور آئینی طریقے سے آنی چاہیے۔ اس کے لیے جبر اور طاقت کا استعمال درست نہیں ہے۔

۶- مذہب فرد کا معاملہ ہے۔ اس کی بنیاد پر ریاست کے قیام کا جواز نہیں ہے۔

۷- دنیا کے تمام آزاد ممالک بین الاقوامی قوانین کے پابند ہوں گے۔

ان مسلّمات کی حقیقت

آیئے دیکھیں کہ ان مسلّمات کی حقیقت کیا ہے؟ وہ کس حد تک قابل عمل ہیں اور ان کی کہاں تک پابندی ہو رہی ہے؟ اور اس سلسلہ میں اسلام کا نقطۂ نظر کیا ہے؟

پہلے اس خیال کو لیجئے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کا تصور دوسروں پر اسلام کے غلبہ اور اقتدار کا تصور ہے۔ اس میں شک نہیں، کہ اسلام غلبہ اور اقتدار چاہتا ہے۔ اس کا صاف اعلان ہے:

هُوَ الَّذِیْٓ اَرْسَلَ رَسُوْلَهٗ بِالْهُدٰی وَدِیْنِ الْحَقِّ لِیُظْهِرَهٗ عَلَی الدِّیْنِ كُلِّهٖ

وہ اللہ ہی ہے، جس نے اپنے رسول کو ہدایت اور دین حق کے ساتھ بھیجا تا کہ اسے تمام ادیان پر

وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُوْنَ ○ (التوبة:۳۳) غالب کردے، چاہے یہ مشرکوں کو ناگوار ہی گزرے۔

اسلام اگر اپنے اس عزم و ارادے کا اظہار کرتا ہے کہ وہ دوسرے ادیان اور نظامہائے حیات پر غالب آنا چاہتا ہے تو اس پر اعتراض کی کوئی وجہ نہیں ہے، اس لیے کہ دنیا کا ہر نظریہ دوسرے نظریات پر غلبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور اس کے لیے سعی و جہد بھی کرتا ہے۔ کمیونزم دنیا پر اپنے غلبہ کی کوشش کرتا رہا ہے۔ سرمایہ داری شب و روز اسی تگ و دو میں ہے اور بظاہر کامیاب ہے۔ اسلام بھی ایک نظریۂ حیات ہے۔ وہ غلبہ چاہتا ہے تو اسے غلط کہنے کی کوئی معقول بنیاد نہیں ہے۔

یہ بات کہ کسی ملک کے اقتدار اعلیٰ کو چیلنج نہیں کیا جائے گا، کوئی اصول کلیہ نہیں ہے، جو بات دیکھنے کی ہے وہ یہ کہ اقتدار اعلیٰ صحیح اصولوں پر قائم ہے یا اس کی اساس ہی نا درست اور غلط ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جمہوریت اگر آمریت اور بادشاہت کو چیلنج کرے اور ختم کرنے کی کوشش کرے تو اسے ناروا نہیں، بلکہ پسندیدہ قرار دیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں اسلام کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ جس اقتدار کی بنیاد ظلم و زیادتی، انسانی حقوق کی پامالی اور باطل افکار اور باطل نظام پر ہے اور وہ برضا و رغبت اس سے دست بردار ہونے کے لیے تیار نہیں ہے تو اسے چیلنج کرنا چاہیے۔ قرآن مجید نے اس سلسلے میں اصولی بات یہ کہی ہے:

بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهٗ فَاِذَا هُوَ زَاهِقٌ (الانبیاء:۱۸) بلکہ ہم حق کو باطل پر مارتے ہیں تو وہ اس کا سر توڑ دیتا ہے۔ پھر وہ ختم ہو جاتا ہے۔

ایک اور جگہ فرمایا:

وَ قُلْ جَآءَ الْحَقُّ وَ زَهَقَ الْبَاطِلُ اِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوْقًا (بنی اسرائیل:۸۱) ''اور کہو کہ حق آیا اور باطل بھاگ کھڑا ہوا، بے شک باطل بھاگنے ہی والا ہے۔''

یہ بات کہ کسی ملک کے اندرونی معاملات میں مداخلت نہ ہوگی، اس پر منحصر

ہے کہ اس ملک کا رویہ اپنی آبادی اور باہر کی دنیا کے ساتھ کیا ہے؟ وہ کس قسم کے اقدامات کر رہا ہے؟ اور اس کے عزائم کیا ہیں؟ اگر اس کا رویہ نوع انسانی کے لیے خطرناک ہے تو دنیا کا فرض ہے کہ اس کا ہاتھ پکڑے اور اسے اپنے عزائم کو رو بہ عمل لانے اور پیش قدمی کرنے نہ دے۔ اسلام اس میں قائدانہ کردار ادا کرنا چاہتا ہے اور کرے گا۔ ہاں اگر اس کے یہاں عدل و انصاف ہے، حقوق انسانی کی پاس داری ہے، فکر و عمل کی آزادی ہے تو اس سے تعرض کرنا صحیح نہ ہوگا۔

یہ اصول کہ کوئی ملک دوسرے ملک پر اپنے خیالات مسلط نہیں کرے گا بالکل درست ہے۔ لیکن یہ بات فراموش نہیں کرنی چاہیے کہ خیالات کا مسلط کرنا تو بلاشبہ غلط ہے، لیکن تبادلۂ خیالات غلط نہیں بلکہ بہت ضروری ہے۔ اس سے ذہن و فکر کے دریچے کھلتے ہیں اور حق و باطل واضح ہوتا ہے۔ کسی فکر کو جغرافیائی حدود کا پابند بنانا حریتِ فکر کے منافی ہے۔ اس وقت مغربی افکار پوری دنیا میں پھیلائے جا رہے ہیں اور اس طرح پھیل رہے ہیں جیسے حق و صداقت ان ہی میں منحصر ہے۔ اسے غلط نہیں کہا جا رہا ہے، بلکہ ہر ملک پوری فراخ دلی سے ان کا استقبال کر رہا ہے۔ اسلام اپنے عقیدہ اور فکر کو مسلط کرنا نہیں چاہتا بلکہ دلائل کے ساتھ اسے پیش کرتا اور اس پر غور و فکر کی دعوت دیتا ہے۔ اس لیے اس پر یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ اس نے صراحت کے ساتھ کہا ہے:

كِتَابٌ اَنْزَلْنَاهُ اِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوْا اٰيٰتِهٖ وَلِيَتَذَكَّرَ اُولُوا الْاَلْبَابِ○ (صٓ:۲۹)	یہ کتاب ہم نے آپ پر اتاری ہے جو بابرکت ہے تاکہ یہ اس کی آیتوں پر غور کریں اور عقل مند نصیحت حاصل کریں۔

یہ مضمون بہت سی آیات میں بیان ہوا ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے دعوئ رسالت اور آپؐ کی تعلیمات کے متعلق ارشاد ہے:

اَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوْا مَابِصَاحِبِهِمْ مِّنْ جِنَّةٍ اِنْ هُوَ اِلَّا نَذِيْرٌ مُّبِيْنٌ○ (الاَعراف:۱۸۴)	کیا انھوں نے نہیں سوچا کہ ان کے ساتھی کو کوئی جنون نہیں ہے۔ وہ تو صاف صاف ڈرانے والا ہے۔

یہ ضابطہ کہ کسی بھی ملک میں جو تبدیلی آئے وہ جمہوری اور آئینی طریقے سے آنی چاہیے اس کے لیے جبر اور طاقت کا استعمال درست نہیں ہے، اسلام اسے صحیح قرار دیتا ہے۔ اس نے آمریت کی جگہ شورائیت کی تحسین کی ہے اور اہل ایمان کا ایک اعلیٰ وصف یہ قرار دیا ہے کہ وہ اپنے معاملات مشورے سے طے کرتے ہیں۔ وَ اَمۡرُهُمۡ شُوۡرٰى بَيۡنَهُمۡ (الشوریٰ:۳۸) خلفائے راشدین کا انتخاب اسی اصول کے تحت ہوا۔ تاریخ کی شہادت ہے کہ اس دور میں تمام اہم امورِ ریاست باہم مشورے سے طے ہوتے تھے۔ آج اس کی جو مناسب صورت اختیار کی جائے وہ اسلام کے خلاف نہ ہوگی، بلکہ اسے اسلام کی تائید حاصل ہوگی۔

مذہبی ریاست کے تصور پر اعتراض بے معنی ہے

اب مذہبی ریاست کے سوال کو لیجئے:

موجودہ دور کا یہ رجحان یا فیصلہ غیر علمی اور غیر منطقی ہے کہ مذہب کو ریاست سے الگ ہونا چاہیے اور مذہب کی اساس پر ریاست کی تشکیل صحیح نہیں ہے۔ یہ انسان کو مذہب سے دور رکھنے اور اسے لامذہبیت اور دہریت کے رُخ پر ڈالنے کی کوشش ہے۔ اسے قبول نہیں کیا جاسکتا۔ انسان کے سامنے یہ وسیع کائنات ہے، جس میں وہ سانس لے رہا اور زندگی گزار رہا ہے اس سے آگے خود اس کا وجود اور اس کی ذات ہے۔ ان کے بارے میں بعض بنیادی سوالات ابھرتے ہیں۔ ان سوالات کا تعلق عقیدہ وفکر، عبادت و اطاعت، اخلاق و سیرت، تہذیب و معاشرت، معیشت و سیاست اور زندگی کے ہر گوشے سے ہے۔ وہ ان کا متعین جواب چاہتا ہے۔ ان کا ایک جواب سیکولر نظریات دیتے ہیں۔ دوسرا جواب اسلام دیتا ہے۔ اگر سیکولر نظریات قابل غور ہوسکتے ہیں تو اسلامی فکر کیوں قابل غور نہ ہو؟ اسے محض اس وجہ سے رد کر دینا کہ وہ ایک مذہب ہے (حالاں کہ اسلام عام معنی میں مذہب نہیں، ایک فلسفۂ حیات ہے) ضد اور ہٹ دھرمی یا ذہنی تعصب کی دلیل ہے۔ کوئی بھی غیر جانب دار شخص اس کی تائید نہیں کرسکتا۔

بین الاقوامی معاہدوں کا احترام

بین الاقوامی معاہدوں کے احترام اور ان کی پابندی کی تعلیم شاید سب سے پہلے اسلام ہی نے دی ہے۔ اس نے تاکید کے ساتھ کہا۔

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْۤا اَوْفُوْا بِالْعُقُوْدِ (المائدۃ:۱) اے وہ لوگو جو ایمان لائے ہو، معاہدوں کو پورا کرو۔

آیت میں 'عقود' کا لفظ آیا ہے۔ اس میں جس طرح اللہ اور بندے کے درمیان ہونے والے عہد و پیمان شامل ہیں اسی طرح وہ عہد و پیمان بھی اس میں آتے ہیں جو افراد اور جماعتوں کے درمیان ہوں۔

بین الاقوامی معاہدوں کے سلسلہ میں اسلام نے بعض اصولی ہدایات دی ہیں۔

۱- عہد و پیمان جنگ بندی اور امن و امان کے لیے ہو تو اسے اللہ تعالیٰ کے بھروسہ پر بے خوف و خطر قبول کر لینا چاہیے۔

وَ اِنْ جَنَحُوْا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَ تَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ؕ اِنَّهٗ هُوَ السَّمِیْعُ الْعَلِیْمُ ○ وَ اِنْ یُّرِیْدُوْۤا اَنْ یَّخْدَعُوْكَ فَاِنَّ حَسْبَكَ اللّٰهُ هُوَ الَّذِیْۤ اَیَّدَكَ بِنَصْرِهٖ وَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ ○ (الانفال:۶۱-۶۲)

اگر وہ امن و صلح کی طرف مائل ہوں تو تم بھی اس کے لیے مائل ہو جاؤ اور اللہ پر بھروسہ رکھو۔ بے شک وہ سننے اور جاننے والا ہے۔ اگر وہ تمھیں دھوکا دینا چاہیں تو اللہ تمھارے لیے کافی ہے۔ اس نے (اس سے پہلے) تمھیں اپنی نصرت اور اہل ایمان کے ذریعہ تقویت پہنچائی ہے (وہ اب بھی تمھیں طاقت عطا کرے گا)

۲- فریق ثانی جب تک عہد شکنی نہ کرے، عہد کی لازماً پابندی کی جائے۔ مشرکینِ قریش کے بارے میں قرآن نے کہا کہ ان سے عہد و پیمان پورا کرنے کی توقع نہیں ہے۔ اس کے باوجود حکم ہوا۔

فَمَا اسْتَقَامُوْا لَكُمْ فَاسْتَقِیْمُوْا لَهُمْ ؕ اِنَّ اللّٰهَ یُحِبُّ الْمُتَّقِیْنَ ○ (التوبۃ:۷)

پس جب تک وہ سیدھے طریقے سے اپنے عہد پر قائم رہیں تم بھی ان کے ساتھ سیدھا طریقہ اختیار کرو (عہد کی پابندی کرو اور اللہ سے ڈرتے رہو) بے شک اللہ متقیوں کو پسند کرتا ہے۔

۳- معاہدہ کی خلاف ورزی کا اندیشہ ہو تو اسے ختم کیا جاسکتا ہے، لیکن فریق ثانی کو دھوکے میں نہ رکھا جائے بلکہ علی الاعلان اسے ختم کیا جائے۔

وَ اِمَّا تَخَافَنَّ مِنۡ قَوۡمٍ خِیَانَةً فَانۡبِذۡ اِلَیۡهِمۡ عَلٰی سَوَآءٍ ؕ اِنَّ اللّٰهَ لَا یُحِبُّ الۡخَآئِنِیۡنَ۠

(الاَنفال:۵۸)

اگر تمھیں کسی قوم سے عہد و پیمان میں خیانت (بدعہدی) کا خوف ہو تو اسے اس طرح پھینک دو کہ تم اور وہ برابر کی حیثیت میں آجائیں، (دونوں پر واضح ہو جائے کہ اب معاہدہ ختم ہو گیا ہے۔ (خیانت نہ کرو) بے شک اللہ خیانت کرنے والوں کو ناپسند کرتا ہے۔

بین الاقوامی معاہدوں کے سلسلے میں اس سے زیادہ معقول اور امن پسندانہ رویہ کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

حقیقت یہ ہے کہ دارالاسلام اور دارالحرب کے تصور پر جو اعتراضات کیے جاتے ہیں ان میں سے بیشتر موجودہ دور کے طرزِ عمل پروارد ہوتے ہیں۔ وہ جس رویہ کو اپنے لیے جائز قرار دیتا ہے اسے دوسروں کے لیے جائز نہیں سمجھتا۔

عہد رسالت اور عہد حاضر کے سیاسی حالات کا فرق

ان اعتراضات سے قطع نظر اس پورے موضوع پر موجودہ حالات میں بعض اور پہلوؤں سے غور وفکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

رسول اللہ ﷺ (فداہ ابی و امی) نے جن حالات میں عرب کے سردارانِ قبائل سے خطاب فرمایا تھا یا جو مکاتیب غیر اسلامی ریاستوں کے سربراہوں کے نام ارسال فرمائے تھے انھیں پیش نظر رکھنا چاہیے اور دیکھنا چاہیے کہ اُس وقت کے حالات اور آج کے حالات میں کیا فرق واقع ہوا ہے؟

۱- وہ دور شہنشائیت اور آمریت کا تھا۔ بادشاہِ وقت اقتدار کا مرکز اور آمرِ مطلق ہوتا۔ وہ اپنے وزراء واعوان اور حوالی موالی کی مدد سے جس طرح چاہتا حکومت کرتا۔ وہ نہ خود کو کسی کے سامنے جواب دہ سمجھتا اور نہ کسی کو اس سے بازپرس کی ہمت ہوتی۔ عوام

حقیقی معنی میں کالانعام اس کے احکام کی تابع داری کرتے۔امورِ ریاست میں ان کا کوئی حصہ نہ ہوتا۔ سردارانِ قبائل اور مطلق العنان آمروں کا بھی یہی طریقہ تھا۔

رسول اللہ ﷺ نے اسی وجہ سے سردارانِ قبائل اور بادشاہانِ وقت سے خطاب کیا اور انھیں اسلام لانے کی دعوت دی۔اس لیے کہ ان کے اسلام قبول کرنے کے معنی عوام کے اسلام قبول کرنے کے تھے اور ان کا رد کردینا عوام کے رد کردینے کے مترادف تھا۔

رسول اللہ ﷺ نے شاہِ روم ہرقل کو جو خط روانہ کیا اس میں آپؐ نے فرمایا:

اسلم، تسلم، اسلم یؤتک الله اجرک مرتین و ان تولیت فان علیک اثم الأریسین[1]

اسلام لاؤ سلامتی سے رہوگے۔ اسلام لاؤ، اللہ تعالیٰ تمھیں دُگنا اجر عطا کرے گا۔ اگر تم نے اس سے بے رخی برتی تو تم پر کسانوں (رعایا) کا بھی گناہ ہوگا۔

بادشاہ اگر انکار کردے تو رعایا کا گناہ بھی اس پر اس لیے عائد ہوگا کہ وہ دین ومذہب اور عقیدہ وفکر میں اس کے تابع تھے۔ وہ اسلام قبول کرلے تو رعایا بھی لازماً اسلام قبول کرلے گی۔ وہ اگر رد کردے تو رعایا بھی اسے رد کردے گی۔[2]

عصر جدید نے صورت حال بدل دی ہے۔ قبائلی حکم رانی اور بادشاہت اور

---

[1] مسلم، کتاب الجہاد

[2] امام نوویؒ اس حدیث کی شرح میں فرماتے ہیں: معناه ان علیک اثم رعایاک الذین یتبعونک و ینقادون بانقیادک ونبه بهؤلآء علی جمیع الرعایا لأنهم الاَغلب ولأنهم اسرع انقیادا فاذا اسلم اسلموا و اذا امتنع امتنعوا و هٰذا القول هو الصحیح (شرح مسلم جلد۶ جزء ۱۲،ص ۹۳۔ دارالکتب العلمیہ لبنان ۱۹۹۵ء) اس کے معنی یہ ہیں کہ تم پر تمھاری رعایا کا بھی گناہ ہوگا۔ جو تمھارا اتباع کرتے ہیں اور جو تمھارے اطاعت قبول کرنے سے خود بھی مطیع ہو جائیں گے۔'اریسین' (کاشت کاروں) سے آپؐ نے تمام رعایا کی طرف اشارہ فرمایا ہے، اس لیے کہ ان ہی کی اکثریت تھی اور سب سے بڑھ کر اطاعت کرنے والے بھی وہی تھے۔ اگر بادشاہ اسلام لے آئے تو وہ بھی اسلام لے آئیں گے اور وہ اس سے باز رہے تو وہ بھی باز رہیں گے۔ اس معاملے میں یہی صحیح رائے ہے)

آمریت کا دور بڑی حد تک قصۂ پارینہ بن چکا ہے یا بنتا جارہا ہے۔ یہ دور عوام کے اقتدار کا ہے۔ اس لیے اب اسلام کا خطاب بھی کسی مخصوص فرد یا طبقے تک محدود نہ ہوگا اور ان کا فیصلہ عوامی فیصلہ نہیں کہلائے گا۔ خاص طور پر جہاں عقیدے اور فکر اور نظامِ سیاست میں بنیادی اور دور رس نتائج کی حامل تبدیلی کا سوال ہو۔ اس کے لیے اس ملک کے عوام سے خطاب کرنا ہوگا۔ کسی اونچے سے اونچے فرد یا گروہ سے خطاب کے ذریعہ پوری قوم پر دعوتی حجت پوری نہ ہوگی اور اس کے خلاف طاقت کے استعمال کا غالبًا جواز نہ ہوگا۔

۲- عہد رسالت اور اس سے قریب کے دور میں ایک طرف دارالاسلام یا اسلامی ریاست تھی، جہاں اسلام اپنے عقیدے اور فکر، اپنے اخلاق، اپنی معاشرت، تہذیب وتمدن اور اپنے سیاسی نظام کے ساتھ موجود تھا اور اپنے پورے وجود سے اسلام کی ترجمانی کر رہا تھا۔ دوسری طرف غیر اسلامی ریاستیں یا بہت سے دارالحرب تھے، جہاں احکامِ کفر نافذ تھے۔ دونوں کا فرق آسانی سے سمجھا جا سکتا تھا۔ اب کوئی دارالاسلام نہیں ہے۔ بہت سے مسلم ممالک ہیں، جن میں سے کسی ملک میں اسلام کی حکم رانی صرف عبادات اور شخصی امور تک محدود ہے اور کہیں نسبتاً اس سے وسیع دائرے میں اس پر عمل ہو رہا ہے۔ اسلام کا نفاذ پوری تفصیلات کے ساتھ کہیں نہیں ہے۔ پھر یہ کہ ان میں سے ہر ملک اپنی جگہ خود مختار اور اپنی سیاسی پالیسی اور حکمت عملی میں آزاد ہے۔ ان کا کوئی مشترکہ وفاق بھی نہیں ہے جو غیر اسلامی ریاستوں کے سامنے اسلام کے تقاضے اور مطالبات رکھ سکے۔

۳- اس وقت دارالاسلام وقت کی ایک غالب قوت تھا اور وہ دوسری ریاستوں سے اپنی شرائط پر بات کرسکتا تھا لیکن آج کوئی اسلامی ریاست اس موقف میں نہیں ہے، بلکہ وہ دوسری طاقتوں کے زیر اثر ہے۔

اس صورتِ حال نے دورِ اول اور موجودہ دور میں بڑا فرق پیدا کر دیا ہے۔ دورِ اول میں اسلام ریاستی سطح پر ایک کارفرما قوت تھا اور اپنے وجود سے اسلام کی عملاً

ترجمانی کر رہا تھا۔ اس کی وجہ سے اس کا سمجھنا آسان تھا۔ جس طرح مغرب کو دیکھ کر آج کا انسان سرمایہ دارانہ نظام کو آسانی سے سمجھ لیتا ہے، لیکن اب کوئی ایسی ریاست نہیں ہے جو اسلام کی کامل نمائندگی کرتی ہو اور جسے دیکھ کر اس کے پورے نظامِ فکر وعمل کو اچھی طرح سمجھا جاسکتا ہو۔

موجودہ بین الاقوامی حالات کے تقاضے

دارالاسلام اور دارالحرب کے جو احکام بیان ہوئے ہیں وہ اپنے وقت میں قابل عمل تھے اور ان پر عمل ہو بھی رہا تھا لیکن موجودہ بین الاقوامی حالات ان میں سے بعض احکام پر مزید غور وفکر کا تقاضا کرتے ہیں۔ یہاں ان کی طرف اشارہ کیا جا رہا ہے:

۱- دارالحرب میں اگر اسلام کے اظہار اور اس پر عمل کی آزادی نہ ہو تو وہاں کے مسلمانوں کے لیے دارالاسلام ہجرت کر جانا فرض ہے۔ لیکن اب یہ صورت حال غالباً صرف بعض کمیونسٹ ممالک میں رہ گئی ہے۔ اس سے قطع نظر غور طلب امر یہ ہے کہ ہجرت کے لیے دارالاسلام کا ہونا ضروری ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ اس کے دروازے مہاجرین کے لیے کھلے ہوں۔ مسئلہ دو چار افراد کا نہیں بلکہ اس طرح کے ممالک میں موجود پوری امت کا ہے۔ اس کے لیے کیا آج کوئی دارالاسلام یا مسلم ملک تیار ہے؟

۲- جہاں تک غیر مسلم جمہوری ممالک کا تعلق ہے ان میں تمام باشندگانِ ملک کے مساوی حقوق تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ان کے درمیان کسی طرح کے فرق و امتیاز کو صحیح نہیں سمجھا جاتا۔ ان ممالک میں مسلمان ان تمام سیاسی حقوق کے ساتھ رہ رہے ہیں جو غیر مسلم شہریوں کو حاصل ہیں۔ وہ مذہب کی آزادی کا بھی حق رکھتے ہیں۔ ازروئے قانون انھیں اسلام کے اظہار و اعلان اور اسلامی عبادات پر عمل، اس کی دعوت و تبلیغ اور نشر و اشاعت کی آزادی حاصل ہے۔ اسی طرح وہ اسلام کے معاشرتی قوانین نکاح، طلاق، وراثت، ہبہ، وصیت وغیرہ پر عمل کرسکتے ہیں۔ ان حالات میں ان کے لیے ہجرت کا حکم نہیں ہے، بلکہ وہاں قیام پسندیدہ ہے تاکہ اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اس

کے فروغ کی وہ کوشش کرسکیں۔

۳- حربی کے دارالاسلام میں قیام کا مسئلہ بھی غور طلب ہے۔ موجودہ دور میں ایک ملک اور دوسرے ملک کے درمیان آمد و رفت کے کچھ قاعدے ضابطے مقرر ہیں۔ یہ سب کے لیے ہیں۔ ان ہی کے تحت لوگ تعلیم، ملازمت، تجارت، سیاحت، ایک دوسرے سے تعلقات پیدا کرنے، ان کو تقویت پہنچانے اور خیر سگالی جیسے مقاصد کے لیے بیرونی ملکوں کا سفر کرتے ہیں۔ حالات کے لحاظ سے انھیں مختصر یا طویل مدت تک قیام کی اجازت ہوتی ہے۔ بعض اوقات ایک ملک کا شہری دوسرے ملک کی شہریت وہاں کی سہولتوں اور آسائشوں کے پیش نظر اختیار کرلیتا ہے۔ کبھی اس میں مجبوری کا بھی دخل ہوتا ہے۔ اس میں مسلم اور غیر مسلم کا یا مسلم ملک اور غیر مسلم ملک کا بھی فرق نہیں ہے۔ مسلم ممالک کے شہری بھی غیر مسلم ممالک کی شہریت اختیار کر لیتے ہیں اور وہیں رہ بس جاتے ہیں؟ کیا اسے دارالاسلام سے دارالحرب کی طرف ہجرت کہا جائے گا یا کم از کم اسے غیر اسلامی قرار دیا جائے گا؟

بہ ظاہر یہ ہجرت نہیں، ترک وطن ہے۔ ہجرت جس مقصد سے کی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ آدمی کو اپنے وطن میں دین پر قائم رہنے اور اس پر عمل کرنے کے مواقع نہیں ہیں۔ یہاں یہ مقصد پیش نظر نہیں ہے، جن مقاصد کے لیے بالعموم سفر کیا جاتا ہے یا دوسرے ملکوں کی شہریت حاصل کی جاتی ہے ان کے جواز سے بھی انکار نہیں کیا جاسکتا۔ اس لیے کہ وہ غیر اسلامی نہیں ہیں۔

فقہائے کرام نے اپنے دور کے حالات میں جو احکام بیان کیے ہیں، ان میں آج کے حالات میں اس طرح کی دشواریاں پائی جاتی ہیں۔ ان کا بعینہ اطلاق شاید صحیح نہ ہو۔ ان پر اس پہلو سے غور وفکر کی ضرورت ہے کہ کتاب وسنت کا منشا کیا ہے اور وہ کس طرح پورا ہوسکتا ہے؟

دار الاسلام اور دار الحرب کے درمیان جنگ کی شرائط

دارالاسلام اور دارالحرب سے متعلق جو اہم سوال ابھرتا ہے، جس کا ان کے تعلقات پر بھی گہرا اثر پڑتا ہے اور جو بڑے دور رَس نتائج کا حامل ہے، وہ یہ ہے کہ کیا دارالاسلام آج کے دور میں دارالحرب سے اسلام قبول کرنے یا جزیہ ادا کرنے کا مطالبہ کرے گا اور یہ مطالبہ تسلیم نہ ہوتو اس کے خلاف اعلانِ جنگ کردے گا؟ کیا یہ صریح جارحانہ رویہ نہیں ہے؟ کیا یہ کسی ملک کی آزادی کو سلب کرنے کی عریاں جدوجہد نہیں ہے؟ کیا دنیا کا کوئی بھی ملک اسے قبول کرسکتا ہے اور بین الاقوامی قوانین اس کی اجازت دیں گے؟

یہ سوال بڑا بھیانک ہے اور بہ ظاہر اسلام کے موقف کو حق بہ جانب قرا دینا آسان نہیں ہے۔ لیکن یہ سوال اسلام کے موقف کو نہ سمجھنے کی وجہ سے ابھرتا ہے۔ اسی کی یہاں وضاحت کی کوشش کی جائے گی۔

۱- دارالاسلام یا اسلامی ریاست کا ایک اہم مقصد یہ ہے کہ وہ دنیا کے سامنے اسلام کو اللہ کے نازل کردہ واحد دینِ حق کی حیثیت سے پیش کرے اور اسے قبول کرنے کی دعوت دے۔ یہ دعوت اسی وقت قابل توجہ اور قابل قبول ہوسکتی ہے جب کہ اسے محض ایک دعوی کے طور پر ہی نہ پیش کیا جائے، بلکہ دلائل کے ذریعہ دوسرے ادیان اور نظریات کے مقابلہ میں اس کا برحق ہونا ثابت کیا جائے اور یہ واضح کیا جائے کہ اسی میں دنیا اورآخرت کی فلاح مضمر ہے اور یہی کامیابی و کامرانی کا واحد راستہ ہے۔ اس کے بعد ہی یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے کہ مخاطب قوم اسلام کو قبول کر رہی ہے یا اس نے اسے رد کردیا ہے۔

اللہ کا دین بے شک دوسرے ادیان پر غالب آنا چاہتا ہے۔ لیکن یہ غلبہ محض سیاسی نہیں بلکہ دلائل و براہین کا غلبہ بھی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ دلائل و براہین کا غلبہ ہی حقیقی معنیٰ میں سیاسی غلبہ کا پیش خیمہ ہوتا ہے۔

اللہ کا قانون بھی یہی ہے۔ اس کے رسول اپنی قوم کے درمیان دلائل کے ذریعہ اسلام کا برحق ہونا ثابت کردیتے ہیں۔ اس کے باوجود جب وہ انکار کرتی ہے تو اس پر اللہ تعالیٰ کا عذاب آتا ہے۔ اس سے پہلے نہیں آتا۔

وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِيْنَ حَتّٰى نَبْعَثَ رَسُوْلاً — ہم کسی قوم پر عذاب نہیں نازل کرتے جب تک کہ رسول نہ بھیج دیں۔ (بنی اسرائیل:۱۵)

فقہاء کے درمیان یہ بات تسلیم شدہ ہے کہ اسلام کی دعوت کے بغیر کسی قوم کے خلاف فوجی اقدام نہیں ہوگا۔ یہاں تک کہ دونوں طرف کی فوجیں محاذ جنگ پر ایک دوسرے کے بالمقابل صف آرا ہوں تب بھی حملہ سے پہلے اسلام کی دعوت ضروری ہے۔ ہمارے خیال میں یہ دعوت دلائل کے ساتھ ہونی چاہیے۔

۲- اسلام اس امر کے خلاف ہے کہ اس کی تعلیمات پر سنجیدگی سے غور وفکر کی جگہ انھیں مذاق کا موضوع بنا لیا جائے، ان کی تصویر مسخ کی جائے، ان پر بے بنیاد اعتراضات کیے جائیں، ان کے بارے میں خواہ مخواہ شکوک وشبہات پیدا کیے جائیں اور دوسروں کو اس سے باز رکھنے کی کوشش کی جائے۔ یہی بات آیاتِ ذیل میں بیان ہوئی ہے اور اس پر آخرت کی وعید سنائی گئی ہے۔

...وَوَيْلٌ لِّلْكٰفِرِيْنَ مِنْ عَذَابٍ شَدِيْدِ ۝ نِ الَّذِيْنَ يَسْتَحِبُّوْنَ الْحَيٰوةَ الدُّنْيَا عَلَى الْاٰخِرَةِ وَيَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِيْلِ اللّٰهِ وَ يَبْغُوْنَهَا عِوَجًا ط اُولٰٓئِكَ فِىْ ضَلٰلٍ بَعِيْدٍ ۝

اور تباہی ہے کافروں کے لیے ایک سخت عذاب کی۔ وہ جو آخرت کے مقابلہ میں دنیا کو ترجیح دیتے ہیں اور اللہ کے راستہ سے روکتے ہیں اور اس میں کجی تلاش کرتے ہیں۔ یہ لوگ گم رہی میں بہت دور جاچکے ہیں۔

(ابراہیم:۲، ۳)

ایک اور جگہ فرمایا:

...اَلَا لَعْنَةُ اللّٰهِ عَلَى الظّٰلِمِیْنَ۝ الَّذِیْنَ یَصُدُّوْنَ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰهِ وَ یَبْغُوْنَهَا عِوَجًا ؕ وَهُمْ بِالْاٰخِرَةِ هُمْ كٰفِرُوْنَ۝ (ہود: ۱۸، ۱۹)

سن لو اللہ کی لعنت ہے ظالموں پر۔ وہ جو اللہ کے راستے سے روکتے ہیں اور اس میں کجی تلاش کرتے ہیں اور وہ آخرت کا انکار کرتے ہیں۔

۳۔ اسلام جبر و اکراہ کا قائل نہیں ہے۔ وہ عقیدے اور مذہب کی آزادی کو انسان کا بنیادی حق سمجھتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ خود اس کے سلسلے میں بھی یہ آزادی حاصل رہے۔ جو شخص اسے اختیار کرے اسے لالچ، خوف، زور اور طاقت کے ذریعہ منحرف کرنے کی کوشش نہ کی جائے، اس پر ظلم و ستم کے پہاڑ نہ توڑے جائیں اور اس کے چاروں طرف حصارِ جبر نہ کھڑا کر دیا جائے۔ اس ظالمانہ رویہ کے لیے وہ 'فتنہ' کی اصطلاح استعمال کرتا ہے۔ جو فرد یا گروہ کسی کے خلاف یہ رویہ اختیار کرے، اس کے نزدیک وہ بدترین جرم کا ارتکاب کرتا ہے اور اللہ کی گرفت سے بچ نہیں سکتا۔

قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ۝ۙ النَّارِ ذَاتِ الْوَقُوْدِ۝ۙ اِذْ هُمْ عَلَیْهَا قُعُوْدٌ۝ۙ وَّهُمْ عَلٰى مَا یَفْعَلُوْنَ بِالْمُؤْمِنِیْنَ شُهُوْدٌ۝ؕ وَمَا نَقَمُوْا مِنْهُمْ اِلَّاۤ اَنْ یُّؤْمِنُوْا بِاللّٰهِ الْعَزِیْزِ الْحَمِیْدِ۝ۙ الَّذِیْ لَهٗ مُلْكُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ؕ وَاللّٰهُ عَلٰى كُلِّ شَیْءٍ شَهِیْدٌ۝ؕ اِنَّ الَّذِیْنَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِیْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَتُوْبُوْا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِیْقِ۝ؕ (البروج: ۴-۱۰)

مار ڈالے گئے کھائیوں والے جن میں ایندھن کی آگ تھی اور وہ ان کے کنارے بیٹھے تھے اور اہل ایمان کے ساتھ جو کچھ کر رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے۔ انھوں نے ان سے صرف اس لیے انتقام لیا کہ وہ اللہ پر جو غالب اور ستودہ صفات ہے، ایمان رکھتے ہیں۔ وہ اللہ جس کے لیے آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ اللہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔ جن لوگوں نے مومن مردوں اور عورتوں کو دین سے پھیرنے کی کوشش کی اور سزائیں دیں، پھر توبہ نہیں کی تو ان کے لیے جہنم کا عذاب ہے اور ان کے لیے دہکتی آگ کا عذاب ہے۔

جس ملک میں بھی جبر و اکراہ کی یہ صورت حال ہو دار الاسلام اسے ختم کرنے

کی کوشش کرے گا۔اس کے لیے وہ طاقت بھی استعمال کرسکتا ہے۔ 'اَشھُرِ حُـرُمُ' میں جہاد پر اعتراض تھا۔ اس کے جواب میں قرآن نے کہا۔

یَسْئَلُوْنَکَ عَنِ الشَّھْرِالْحَرَامِ قِتَالٍ فِیْہِؕ قُلْ قِتَالٌ فِیْہِ کَبِیْرٌؕ وَ صَدٌّ عَنْ سَبِیْلِ اللّٰہِ وَ کُفْرٌ بِہٖ وَالْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَ اِخْرَاجُ اَھْلِہٖ مِنْہُ اَکْبَرُ عِنْدَ اللّٰہِ وَالْفِتْنَۃُ اَکْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ... (البقرہ:۲۱۷)

وہ تم سے محترم مہینہ میں جنگ سے متعلق پوچھ رہے ہیں۔ ان سے کہو کہ اس میں جنگ بڑا گناہ ہے، لیکن اللہ کے راستہ سے روکنا، اس کے ساتھ کفر کرنا اور مسجد حرام سے باز رکھنا اور اس کے باشندوں کو وہاں سے نکال دینا، اللہ کے نزدیک اس سے بھی بڑا گناہ ہے۔ فتنہ قتل سے بھی بڑا ہے۔

اسی بنیاد پر مکہ جو اس وقت دارالحرب تھا، اس کے کم زور اور بے بس مسلمانوں کو جو ظلم وستم کی چکی میں پس رہے تھے، جنھیں قرآن نے مستضعفین کہا ہے وہاں سے نکالنے کے لیے جہاد کا حکم دیا گیا۔ (النساء:۷۵)

دارالحرب میں دعوت وتبلیغ کے مواقع حاصل ہوں، اسلام کی راہ میں دستوری اور عملی رکاوٹ نہ ہو اور آزادی سے اسے اختیار کیا اور اس کی تعلیمات کے مطابق عمل کیا جاسکے تو توقع ہے کہ خود وہاں اندر سے اسلام ابھرے گا۔ اس کے لیے اسے جنگ کی ضرورت نہ ہوگی۔

دنیا کی ہر ریاست کی طرح دارالاسلام کو بھی اپنے دفاع کا حق حاصل ہے۔ اگر دارالحرب کی طرف سے وہ خطرہ محسوس کرے تو دفاعی اقدامات ضرور کرے گا۔ موجودہ دور میں بین الاقوامی معاہدے موجود ہیں جو ایک ملک کو دوسرے ملک پر حملہ سے روکتے ہیں۔ اس طرح کا معاہدہ دارالاسلام بھی کرسکتا ہے۔

(سہ ماہی تحقیقات اسلامی، علی گڑھ۔ جولائی-ستمبر ۲۰۰۵ء)

اسلامی ریاست میں

غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ

رسول اللہ ﷺ نے ہجرت کے بعد یہود کے مختلف قبائل سے، جو مدینہ کے اطراف میں آباد تھے، معاہدہ فرمایا تھا۔ اس معاہدہ کی رو سے انھیں داخلی طور پر اپنے معاملات طے کرنے اور اپنے دین ومذہب پر عمل کرنے کی آزادی حاصل تھی، البتہ ریاست کے دفاع اور اس کے تحفظ میں وہ مسلمانوں کے ساتھ شریک تھے۔[۱] اس لحاظ سے وہ اسلامی ریاست مدینہ کا ایک حصہ بھی تھے اور ان کی جداگانہ حیثیت بھی تھی۔ اس وجہ سے بعض حضرات نے یہودی آبادی کو ایک الگ آزاد ریاست قرار دیا ہے، اس کے لیے وہ 'دار الحرب' (غیر اسلامی ریاست) کی اصطلاح استعمال کرتے ہیں، جس کا دارالاسلام سے معاہدۂ امن تھا۔ بعض دوسرے اصحابِ علم نے یہودیوں کو ایک ہی اسٹیٹ کے اندر پائی جانے والی آزاد قوم کی حیثیت دی ہے۔ گویا اس کی حیثیت ریاست کے اندر ریاست کی تھی۔ چناں چہ اس موضوع سے متعلق آیات کی تشریح اور احکام کے بیان میں ان دونوں رایوں کا اظہار ہوتا ہے۔

اس سے دو سوال پیدا ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ اسلامی ریاست کا کسی غیر اسلامی ریاست سے معاہدۂ امن یا معاہدۂ صلح ہو اور وہ اپنے کسی (مذہبی) معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کرے اور اس کا فیصلہ چاہے تو اس کے لیے فیصلہ کرنا ضروری

۱؎ ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق' طبع سوم، ص: ۲۷۱-۲۷۳، مطبوعہ مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی۔ ۲۵

ہے، یا وہ اس میں دخل دینے سے انکار بھی کر سکتی ہے؟ اگر فیصلہ کرے تو کیا اس ریاست کے (مذہبی) قانون کے تحت فیصلہ کرے گی یا اسلامی قانون کے تحت فیصلہ سنائے گی؟

دوسرے یہ کہ جو غیر مسلم اسلامی ریاست کے شہری ہیں کیا ان پر بھی اسلامی قانون پوری طرح نافذ ہوگا، یا وہ اپنے مذہبی امور میں آزاد ہوں گے؟ آزاد ہوں گے تو کس حد تک؟

آئندہ صفحات میں ان دونوں پہلوؤں سے متعلق اسلامی نقطۂ نظر جاننے کی کوشش کی جائے گی۔

اہلِ صلح کے نزاعات کا فیصلہ کرنا لازم نہیں ہے

یہود توریت پر ایمان کے دعوے دار تھے۔ وہ اپنے معاملات اس کے مطابق طے کر سکتے تھے، لیکن اس کا کوئی حکم ان پر شاق گزرتا اور وہ اس سے بچنا چاہتے تو اس کی ایک تدبیر یہ اختیار کرتے کہ رسول اللہ ﷺ سے فیصلہ کے طالب ہوتے۔ مقصد یہ ہوتا کہ توریت کے قانون کے مقابلے میں اس میں آسانی ہو تو اسے اختیار کر لیا جائے، ورنہ رد کر دیا جائے۔ اس سلسلے میں حکم ہوا:

سَمّٰعُوْنَ لِلْكَذِبِ اَكّٰلُوْنَ لِلسُّحْتِ ؕ فَاِنْ جَآءُوْكَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ ۚ وَ اِنْ تُعْرِضْ عَنْهُمْ فَلَنْ يَّضُرُّوْكَ شَيْئًا ؕ وَ اِنْ حَكَمْتَ فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِالْقِسْطِ ؕ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِيْنَ ۝ (المائدۃ: ۴۲)

وہ (احبار و رہبان کے) جھوٹ کو کان لگا کر سننے والے اور بری طرح حرام کھانے والے ہیں۔ اگر یہ تمہارے پاس آئیں تو تمہیں اختیار ہے کہ ان کے درمیان فیصلہ کرو یا ان سے اعراض کرو۔ اگر تم ان سے اعراض کر لو تو تمہیں یہ نقصان نہیں پہنچا سکتے اور اگر فیصلہ کرو تو ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو۔ بے شک اللہ تعالیٰ انصاف کرنے والوں کو پسند کرتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اسلامی ریاست کا کسی غیر اسلامی ریاست سے معاہدۂ امن و صلح ہو تو اسلامی ریاست اس کے معاملات میں دخل نہیں دے گی، لیکن وہ اپنے کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کرے تو اسلامی ریاست کو فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار ہے۔ اپنے حالات اور مصالح کے تحت وہ مقدمہ کا فیصلہ کر بھی سکتی ہے اور اس سے انکار کا بھی اسے اختیار ہے، لیکن جب بھی فیصلہ کرے گی، حق و انصاف کے مطابق کرے گی۔ اس سلسلے میں آگے چل کر فرمایا:

وَ اَنۡزَلۡنَاۤ اِلَیۡکَ الۡکِتٰبَ بِالۡحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَیۡنَ یَدَیۡہِ مِنَ الۡکِتٰبِ وَ مُہَیۡمِنًا عَلَیۡہِ فَاحۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ وَلَا تَتَّبِعۡ اَہۡوَآءَہُمۡ عَمَّا جَآءَکَ مِنَ الۡحَقِّ ؕ لِکُلٍّ جَعَلۡنَا مِنۡکُمۡ شِرۡعَۃً وَّ مِنۡہَاجًا...

(المائدۃ:۴۸)

اور ہم نے یہ کتاب حق کے ساتھ نازل کی ہے جو سابقہ کتابوں کی تصدیق کرتی ہے اور ان کی نگہبان اور محافظ ہے۔ پس آپ ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق فیصلہ کیجیے جو اللہ نے نازل کی ہے اور جو حق آپ کے پاس آیا ہے اسے چھوڑ کر ان کی خواہشات کی پیروی نہ کیجیے۔ ہم نے تم میں سے ہر ایک کے لیے ایک شریعت اور طریقہ رکھا ہے۔

مزید تاکید کے ساتھ فرمایا:

وَ اَنِ احۡکُمۡ بَیۡنَہُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ وَلَا تَتَّبِعۡ اَہۡوَآءَہُمۡ وَاحۡذَرۡہُمۡ اَنۡ یَّفۡتِنُوۡکَ عَنۡۢ بَعۡضِ مَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰہُ اِلَیۡکَ... (المائدۃ:۴۹)

اور فیصلہ کرو ان کے درمیان اس کتاب کے مطابق جو اللہ نے نازل کی ہے اور ان کی خواہشات کی پیروی نہ کرو اور ان سے بچے رہو کہ اللہ نے جو دین تم پر نازل کیا ہے کہیں اس کے حکم سے وہ تمھیں پھیر نہ دیں۔

ان آیات میں کہا گیا ہے کہ رسول اللہ ﷺ سے پہلے یہود و نصاریٰ کو ان کے مناسب حال شریعتیں دی گئی تھیں اور ان پر عمل کا انھیں پابند بنایا گیا تھا۔ اسی طرح

ہر قوم کے لیے الگ شریعت رہی ہے۔ آخر میں اللہ تعالیٰ نے آپ پر یہ کتاب نازل کی ہے۔ یہ دوسری آسمانی کتابوں کی نگراں اور محافظ ہے جو بتاتی ہے کہ ان کتابوں اور شریعتوں میں کیا تحریف اور ترمیم ہوئی ہے اور کس طرح اللہ کے احکام کو بدلا گیا ہے۔ اس کا کتنا حصہ محفوظ اور کتنا غیر محفوظ ہے۔ اس کتاب کے آنے کے بعد سابقہ تمام شریعتیں منسوخ ہوگئیں، اب آپ کسی دوسری ہدایت یا دوسری شریعت کے پابند نہیں ہیں، آپ تمام معاملات کا فیصلہ اس کتاب کے مطابق کریں۔

بعض حضرات نے کہا ہے کہ ان آیات کے ذریعہ آیت:۴۲ کا حکم منسوخ ہوگیا، جس میں آپ کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا تھا۔ اب آپ کے لیے ان کے مقدمات کا فیصلہ کرنا لازم ہے، لیکن یہ خیال درست نہیں معلوم ہوتا، اس لیے کہ یہ ایک ہی سلسلۂ بیان ہے۔ اس میں بعض آیات کو ناسخ اور بعض کو منسوخ قرار دینے کا کوئی مضبوط قرینہ نہیں ہے۔ ان دونوں آیات میں غیر مسلموں کے دو الگ طبقات کا ذکر ہے۔ اس کی وضاحت بعض دوسرے اہل علم نے اس طرح کی ہے کہ آیت:۴۲ اہل صلح یا اہل موادعہ سے متعلق ہے۔ ان کے معاملات آپ کے سامنے آئیں تو آپ کو فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار تھا، لیکن بعد کی آیات ذمیوں سے متعلق ہیں۔ ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا آپ کے لیے لازم تھا، علامہ ابوبکر جصّاص حنفیؒ کہتے ہیں:

> ”ان آیات میں ناسخ و منسوخ ماننے کی ضرورت نہیں ہے، جس آیت میں آپ کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس کا تعلق ان لوگوں سے ہے، جو اسلامی ریاست کے شہری نہیں ہیں۔ اسلامی ریاست کی اگر دار الحرب سے صلح ہے اور وہ کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کا فیصلہ چاہے تو وہ (اپنے مصالح کے پیشِ نظر) فیصلہ کر بھی سکتی ہے، اور یہ بھی کہہ سکتی ہے کہ وہ اپنے قوانین کے تحت خود فیصلہ کرلیں، لیکن جو لوگ اسلامی ریاست کے

ذمی ہیں وہ بہر حال اسلامی قوانین کے پابند ہوں گے۔''[۱]

علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں:

''یہود اہلِ صلح تھے، ذمی نہیں تھے، اس لیے کہ رسول اللہ ﷺ جب ہجرت کر کے مدینہ تشریف لائے تو ان سے صلح کی تھی۔ ہمارے لیے کفار (غیر مسلموں) کے درمیان فیصلہ کرنا، اگر وہ ذمی نہیں ہیں تو واجب نہیں ہے، البتہ ہم چاہیں تو فیصلہ کر سکتے ہیں۔''[۲]

امام رازیؒ کہتے ہیں:

''اسلامی ریاست کا کسی غیر اسلامی ریاست سے خاص مدت کے لیے معاہدہ ہو تو ریاست کے حاکم کے لیے لازم نہیں ہے کہ معاہد قوم کے معاملات میں فیصلہ کرے۔ اسی اختیار کا آیت:۴۲ میں ذکر ہے، جو معاہد قوم کے ساتھ مخصوص ہے۔''[۳]

ابو حیان اندلسیؒ کہتے ہیں:

''امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ ذمی اگر اپنا مقدمہ مسلمان حاکم کے پاس لائیں تو فیصلہ کرنا واجب ہے۔ باقی رہے معاہد جن کا مسلمانوں کے ساتھ خاص مدت کے لیے معاہدہ ہو، ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے۔ ان کے سلسلے میں حاکم کو

---

[۱] جصاص کے الفاظ ہیں: التخيير في اهل العهد الذين لاذمة لهم و لم يجر عليهم احكام المسلمين. كاهل الحرب اذا هادنا ها و ايجاب الحكم بما انزل الله في أهل الذمة الذين يجرى عليهم أحكام المسلمين۔ جصاص، احکام القرآن: ۲/۵۴۳۔ دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۴ء

[۲] قرطبی، الجامع لأحکام القرآن: ج ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۰، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۸۸ء

[۳] رازی، مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر) ج ۶، جزء ۱۱، ص: ۱۸۶، طبع دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۰ء

فیصلے کرنے یا نہ کرنے کا اختیار ہوگا۔ اسی اختیار کا آیت ۴۲ میں ذکر ہے۔ یہ معاہدین کے ساتھ مخصوص ہے۔"[1]

علامہ رشید رضا مصریؒ کہتے ہیں:

"ان آیات کا سلسلۂ کلام ایک ہے۔ ان میں کسی کو ناسخ اور کسی کو منسوخ ماننا صحیح نہیں ہے۔ آیت کے ذیل میں راجح قول یہی ہے کہ حاکم کو فیصلے کا اختیار معاہدین کے سلسلے میں حاصل ہے، ذمیوں کے سلسلے میں نہیں ہے۔ اس لحاظ سے مسلمان حکام کے لیے ان اجنبیوں کے معاملات میں فیصلہ کرنا، جو ملک میں موجود (یا اس کے شہری) نہیں ہیں، ضروری نہیں ہے۔ لیکن اہلِ ذمہ ہماری طرف رجوع کریں تو ان کے معاملات کا فیصلہ کرنا لازم ہے۔"[2]

ذمیوں کے درمیان فیصلہ کرنا لازم ہے

اس سے واضح ہے کہ اس بحث کا تعلق اہلِ صلح یا اہلِ موادعہ سے ہے۔ وہ اگر کسی معاملہ میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو ضروری نہیں کہ اسلامی ریاست اس کا فیصلہ کرے۔ حالات کے لحاظ سے اسے فیصلہ کرنے اور نہ کرنے کا اختیار حاصل رہے گا۔ ذمیوں کا معاملہ اس سے مختلف ہے۔ وہ اسلامی ریاست کے شہری ہیں۔ وہ اگر ایک دوسرے کے حقوق تلف کریں اور ظلم و زیادتی کا ارتکاب کریں یا فریقین میں سے ایک مسلمان اور دوسرا ذمی ہو تو اسلامی ریاست کی ذمہ داری ہے کہ ان کے درمیان عدل و انصاف کے مطابق فیصلہ کرے۔ قاضی بیضاویؒ کہتے ہیں:

"اگر قاضی کے سامنے دو ذمیوں کا مقدمہ پیش ہو یا ان میں کا ایک ذمی اور دوسرا مسلمان ہو تو صحیح بات یہ ہے کہ اس کا فیصلہ کرنا واجب

---

[1] ابو حیان، البحر المحیط: ۳/ ۵۰۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۳ء

[2] رشید رضا، تفسیر المنار: ۶/ ۳۴۹، دار المعرفۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۳ء

ہے۔ کیوں کہ ہم نے اپنے اوپر لازم کر رکھا ہے کہ ذمیوں کا دفاع کریں گے اور ان پر ظلم ہو تو اسے دور کریں گے۔ آیت ۴۲ جس میں فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا اختیار دیا گیا ہے، اس کا تعلق ذمیوں سے نہیں ہے۔"[۱]

علماء نے لکھا ہے کہ اگر مقدمہ مسلمان اور ذمی کا ہو تو اسلامی ریاست کے لیے اس کا فیصلہ کرنا واجب ہے۔ علامہ بغویؒ کہتے ہیں:

"اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر ہمارے سامنے مسلمان اور ذمی کا مقدمہ پیش ہو تو ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے، اس لیے کہ مسلمان کے لیے اہلِ ذمہ کے فیصلے کا قبول کرنا جائز نہیں ہے۔"[۲]

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے صراحت کی ہے:

و اذا تحاکم مسلم و ذمی وجب الحکم بینھم بغیر خلاف لأنہ یجب دفع ظلم کل احد منھما عن صاحبہ[۳]

مسلمان اور ذمی فیصلے کے لیے آئیں تو ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے۔ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اس لیے کہ ان میں سے جو بھی کسی پر ظلم کرے اسے دفع کرنا واجب ہے۔

یہ بات طے ہے کہ اسلامی عدالت جو فیصلہ کرے گی وہ اسلامی شریعت کے مطابق کرے گی۔ کسی دوسرے مذہبی یا ملکی اور ملّی قانون کا اتباع اس کے لیے جائز نہیں ہے۔

قرآن مجید نے اس ذیل میں صراحت کردی ہے:

۱۔ بیضاوی، انوار التنزیل و اسرار التاویل: ۱/ ۲۶۷، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۸۸ء

۲۔ بغوی، معالم التنزیل علی ہامش الخازن: ۲/ ۲۷۴، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان ۱۹۹۵ء

۳۔ ابن قدامۃ، المغنی: ۱۲/ ۳۸۳، مطبع ہجر قاہرہ، طبع دوم، ۱۹۹۲ء

وَ اَنِ احۡکُمۡ بَیۡنَهُمۡ بِمَاۤ اَنۡزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعۡ اَهۡوَآئَهُمۡ (المائدۃ:۴۹)

فیصلہ کرو ان کے درمیان اس قانون کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور ان کی خواہشات کی اتباع نہ کرو۔

علامہ ماوردیؒ ان علماء میں ہیں جن کا خیال ہے کہ سورہ المائدۃ (آیت ۴۲) میں اہل کتاب کے مقدمات کا فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا جو اختیار دیا گیا تھا وہ اس آیت کے ذریعہ ختم ہوگیا۔ فرماتے ہیں: اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مقدمات کا ہم اپنے قانونِ شرع کے مطابق فیصلہ کریں گے۔

هذا یدل علیٰ وجوب الحکم بین اهل الکتاب اذا تحاکموا الینا و اَن لاَ نحکم بینهم بتوراتهم ولاَ بانجیلهم[1]

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اہل کتاب اگر ہماری طرف رجوع کریں تو ان کے درمیان فیصلہ کرنا واجب ہے اور یہ کہ ہم ان کی توریت اور انجیل کے مطابق فیصلہ نہیں کریں گے۔

علامہ ابن کثیرؒ اس حکم کو اہل کتاب ہی کے ساتھ مخصوص نہیں سمجھتے، بلکہ اسے وسیع معنی میں لیتے ہیں۔ کہتے ہیں:

ای فاحکم بینهم یا محمد بین الناس عربهم و عجمهم و امیهم و کتابیهم بما انزل الله الیک فی هذا الکتب العظیم و بما قرره لک من حکم ما کان من قبلک من الأنبیاء ولم ینسخه فی شرعک۔

آیت کا مطلب یہ ہے کہ اے محمدؐ آپ لوگوں کے درمیان چاہے وہ عرب ہوں یا عجم، امی (ناخواندہ) ہوں یا اہل کتاب، فیصلہ اس کتاب عظیم کے مطابق کیجیے جو اللہ نے آپ پر نازل کی ہے اور جو آپ سے پہلے کے انبیاء ہیں ان کی ان تعلیمات کے مطابق کیجیے جنھیں اللہ نے آپ کی شریعت میں باقی رکھا ہے اور منسوخ نہیں کیا ہے۔

ابن کثیرؒ کہتے ہیں آیت کی یہی توجیہ امام ابن جریر طبریؒ نے کی ہے۔[2]

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی ریاست کی اساس اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی

---

[1] ماوردی، النکت والعیون: ۱/۴۷۱، مطابق مقهوی الکویت، طبع اول ۱۹۸۲ء

[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۳/۱۵۳، دار الحدیث القاهرة، ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۵ء

سنت ہے۔ وہ اس کے خلاف کوئی فیصلہ نہیں کرسکتی۔ چناں چہ ان ہی آیات کے ذیل میں کہا گیا ہے کہ جو لوگ اللہ کی کتاب اور اس کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ کافر ہیں (آیت:۴۵) ظالم ہیں (آیت:۴۶) اور فاسق ہیں (آیت:۴۷) ان آیات میں اصلاً اہل کتاب کو تنبیہ اور توبیخ کی گئی ہے، لیکن اس میں اہلِ ایمان کے لیے بھی ہدایت ہے کہ وہ اپنے فیصلوں میں اسلامی قانون سے انحراف نہ کریں اور اس کے تابع رہیں۔

ذمیوں پر اسلامی قانون کا کس حد تک نفاذ ہوگا؟

ذمیوں کے متعلق ایک اہم سوال یہ ہے کہ وہ اسلامی ریاست میں اسلامی قانون کے ہر معاملے میں پابند ہوں گے یا انہیں اپنے معاملات طے کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے کی آزادی حاصل ہوگی؟ اگر آزادی ہوگی تو کس حد تک اور کس دائرے میں؟

ذمی اپنے پرسنل لا پر عمل میں آزاد ہوں گے

اس معاملہ میں اسلامی قانون یہ ہے کہ ذمی اپنے مذہب پر عمل کے لیے آزاد ہیں۔ وہ عبادت گاہیں اپنی آبادیوں میں تعمیر کرسکتے ہیں اور انھیں آباد رکھ سکتے ہیں[1]

جہاں تک ان کے نکاح، طلاق، وراثت وغیرہ عائلی قوانین، جنھیں پرسنل لا کہا جاتا ہے، کا تعلق ہے، اس میں وہ آزاد ہوں گے۔ البتہ اسلامی عدالت سے وہ کوئی فیصلہ کرانا چاہیں تو وہ اسلامی قانون کے تحت فیصلہ کرے گی، ان کے قانون کی اتباع نہ کرے گی۔ اس موضوع پر علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کے نکات یہاں پیش کیے جا رہے ہیں:

۱- اسلام کے نکاح و طلاق کے قوانین، اگر وہ چاہیں تو ان کے لیے بھی ہوں گے، جیسے طلاق، ظہار، ایلاء، مہر کا وجوب، بیویوں کے پاس شب باشی کی مساوی تقسیم،

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق'

مطلقہ عورت کے سابق شوہر کے لیے حلال ہونے کی شرعی صورت، احصان، (آدمی کا شادی شدہ ہونا) وغیرہ۔ اسی طرح جو رشتے مسلمانوں کے لیے حرام ہیں وہ ان کے لیے بھی حرام ہوں گے۔

۲- ان کے جو نکاح اسلامی شریعت کے لحاظ سے ناجائز اور حرام پہلے سے چلے آرہے ہیں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا۔ ہم انھیں دو شرطوں کے ساتھ باقی رکھیں گے: ایک یہ کہ وہ اس معاملہ میں ہماری طرف رجوع نہ کریں، ورنہ ہم اپنے قانون کے تحت فیصلہ کریں گے، دوسری شرط یہ کہ وہ نکاح خود ان کے مذہب اور عقیدے کے لحاظ سے جائز ہو۔ رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوس سے جزیہ لیا، لیکن ان کے نکاح اور ازدواجی قوانین سے تعرض نہیں کیا، جب کہ یہ بات معلوم تھی کہ وہ اسلامی نقطۂ نظر سے محرمات سے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں۔[1]

یہی بات علامہ ابن قیمؒ نے احکام اہل الذمہ میں کہی ہے۔[2]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی اپنے عائلی مسائل کا فیصلہ اسلامی ریاست سے کرانا چاہیں تو وہ اسلامی قانون کے تحت فیصلہ کرے گی، لیکن اگر وہ ان معاملات میں اس کی طرف رجوع نہ کریں اور اپنے مذہبی قوانین پر عمل کرنا اور اس کے مطابق فیصلہ کرنا چاہیں تو انھیں اس کا حق حاصل رہے گا۔ امام زہریؒ کہتے ہیں۔

مضت السنة أن يرد اهل الكتاب في حقوقهم و مواريثهم الى أهل دينهم الاّ أن ياتوا راغبين في حكم الله فيحكم بينهم بكتاب الله[3]	سنت یہ رہی ہے کہ اہلِ کتاب کو ان کے حقوق اور وراثت کے معاملہ میں ان کے مذہبی ذمہ داروں کی طرف لوٹا دیا جائے گا (کہ وہ ان کے فیصلوں پر عمل کریں) لیکن اگر وہ اللہ کے حکم کے تحت فیصلہ کے لیے ہمارے پاس بخوشی آئیں تو اللہ کی کتاب کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا۔

۱؎ ابن قدامہ، المغنی: ۱۰ / ۳۳

۲؎ ابن قیم، احکام اہل الذمہ: ۲ / ۶۴، مطبع مادی سعودی عرب ۱۹۹۷ء

۳؎ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۱

۳- قرض یا لین دین کے معاملات میں اسلامی قانون کے تحت ان کے نزاعات کا فیصلہ لازماً کیا جائے گا، اس لیے کہ ظلم اور فساد کو ختم کرنے کے لیے یہ ضروری ہے۔[۱]

۴- انھیں معاشرہ میں فساد پھیلانے کی اجازت نہ ہوگی۔ اس طرح کی کسی حرکت پر اسلامی قانون ان پر نافذ ہوگا، اس لیے کہ ان سے ہمارا معاہدہ یہ نہیں ہے کہ وہ فساد پھیلا سکتے ہیں، فساد چاہے وہ کریں یا کوئی اور، اسے ختم کرنا بہرحال ضروری ہے، اس سے (خود) ان کے جان و مال محفوظ ہوں گے۔ اگر ان کے مذہب میں اس کی اجازت ہو تو بھی اسلامی ریاست اس کی اجازت نہ دے گی، اسی وجہ سے ہم انھیں برسرِ عام شراب کا کاروبار کرنے یا زنا اور بدکاری پھیلانے سے منع کریں گے، ورنہ عام مسلمانوں میں بھی یہ چیزیں پھیل سکتی ہیں۔[۲]

امام ابن قیمؒ کہتے ہیں کہ ذمی کھلے عام فحش کاموں کا ارتکاب کریں، مثال کے طور پر زنا اور لواطت جیسے اعمال یا وہ سودی کاروبار کرنے لگیں تو انھیں اس سے باز رکھا جائے گا۔ اس لیے کہ نکاح کی طرح یہ ان کا ذاتی معاملہ نہیں ہے، بلکہ اس کا اثر پورے معاشرہ پر پڑ سکتا ہے، اس لیے اس کی انھیں اجازت نہ ہوگی۔[۳]

اس معاملہ میں احناف کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ بیوع، تجارت، لین دین کے معاملات اور وراثت وغیرہ میں ذمی اسلامی احکام کے پابند ہوں گے، البتہ انھیں شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کی اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ یہ ان کے ساتھ معاہدہ میں شامل ہے، لیکن مسلمانوں ہی کی طرح انھیں بھی زنا اور بدکاری کی اجازت نہ ہوگی، ان کے جو نکاح پہلے ہو چکے ہیں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، لیکن اگر وہ ہماری طرف رجوع

۱۔ قرطبی، حوالۂ سابق

۲۔ قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص: ۱۲۱

۳۔ ابن قیم، احکام اہل الذمہ: ۲/ ۷۶۵

کریں تو اسلامی قانون کے مطابق فیصلہ کیا جائے گا[1]

علامہ ابوبکر جصاصؒ نے زیادہ تفصیل سے اس پر گفتگو کی ہے۔ فرماتے ہیں:

"احناف کی رائے یہ ہے کہ بیع (خرید و فروخت) وراثت اور تمام کاروباری معاہدوں میں مسلمانوں کی طرح ذمی بھی احکامِ اسلام کے پابند ہوں گے، البتہ انھیں اپنے درمیان شراب اور خنزیر کی خرید و فروخت کی اجازت ہوگی۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک یہ چیزیں مال شمار ہوتی ہیں، اگر ان کی خرید و فروخت، اس میں تصرف اور اس سے انتفاع ان کے لیے جائز نہ ہو تو یہ چیزیں ان کے لیے مال نہ ہوں گی۔ اگر کوئی انھیں ختم کر دے تو اس پر تاوان لازم نہ آئے گا، حالاں کہ اس بارے میں، ہمارے علم کی حد تک، فقہاء کے درمیان کوئی اختلاف نہیں ہے کہ اگر کوئی شخص ذمی کی شراب ختم کر دے تو اس کی قیمت اسے ادا کرنی ہوگی، چناں چہ یہی بات حضرت عمرؓ نے اپنے گورنروں کو لکھی تھی کہ ذمیوں کو ان چیزوں کی خرید و فروخت کی اجازت دی جائے، اس سے جو منافع انھیں حاصل ہو اس سے عشر (زمین کا ٹیکس) لیا جائے، ان کے علاوہ باقی معاملات میں وہ ہمارے احکام کے پابند ہوں گے[2]

جہاں تک ان کے ازدواجی رشتوں اور نکاح کا تعلق ہے، امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں ان سے تعرض نہیں کیا جائے گا، ہاں زوجین کسی معاملہ میں ہمارا فیصلہ چاہیں تو ہم اپنے قانون کے تحت فیصلہ کریں گے، لیکن اگر دونوں میں سے کوئی ایک اس کے لیے آمادہ نہ ہو تو ہم فیصلہ نہیں کریں گے[3]

امام ابوحنیفہؒ کی اپنے مسلک کے حق میں دلیل یہ ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجر (بحرین) کے مجوس سے جزیہ لیا، حالاں کہ یہ بات آپ کے علم میں تھی کہ وہ محرمات

---

[1] آلوسی، روح المعانی: جلد ۳، جزء ۶، ص ۳۰۰، دار الکتب العلمیۃ لبنان ۱۹۹۴ء

[2] جصاص، احکام القرآن: ۲/ ۵۴۲، ۵۴۳

[3] ایک جزوی مسئلہ یہ ہے کہ اگر بغیر گواہوں کے یا زمانۂ عدت میں ان کا نکاح ہوگیا ہے تو تفریق نہیں کرائی جائے گی۔

سے نکاح کو جائز سمجھتے ہیں، آپ نے اس طرح کے رشتوں کے درمیان تفریق کا حکم نہیں دیا، اسی طرح یہود و نصاریٰ بہت سے اُن رشتوں کو حلال تصور کرتے ہیں، جو ہمارے نزدیک حرام ہیں، آپ نے اہلِ نجران اور وادی قریٰ کے لوگوں کو ذمی بنایا اور ان سے جزیہ لیا، لیکن ان کے ان رشتوں کو ختم کرنے کا حکم نہیں دیا۔

آپ نے ان کے ان رشتوں کو بھی باقی رکھا اور انھیں اپنے مذہب اور عقیدہ پر بھی قائم رہنے دیا، حالاں کہ وہ ہمارے نقطۂ نظر سے فاسد اور باطل ہے۔ اسی طرح حضرت عمرؓ نے عراق کو فتح کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں کے ازدواجی رشتوں کو باقی رکھا، یہ بات ثابت نہیں ہے کہ محرمات سے ان کے جو رشتے ہوگئے تھے ان کے درمیان تفریق کرائی گئی ہو۔ حضرت عمرؓ کے بعد امت کا ہمیشہ اس پر عمل رہا ہے اور اسی کو اس نے اپنایا ہے۔

اس سے دو باتیں بالکل واضح ہیں۔

۱- اسلامی ریاست میں اسلامی قانون کی حیثیت ملکی قانون کی ہوگی۔ ریاست کا ہر شہری، مسلمان ہو یا غیر مسلم (ذمی) اس کا پابند ہوگا، اسی کے مطابق ان کے معاملات طے ہوں گے۔ (حدود و تعزیرات پر الگ سے بحث ایک دوسرے مضمون میں آرہی ہے)۔

۲- نکاح اور ازدواجی تعلق کے معاملہ میں ذمی اسلامی قانون کے پابند نہ ہوں گے۔ انہیں اپنے مذہب اور روایات پر عمل کی آزادی ہوگی۔ ہاں اگر وہ ان امور میں اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو فیصلہ اسلامی قانون کے تحت ہوگا (احناف کے ہاں فیصلہ کرنا ضروری ہے)۔

بعض فقہاء کے ہاں ذمیوں کو اس سے زیادہ حقوق اور اختیارات دیے گئے ہیں۔ وہ یہ کہ ذمی اگر ہماری طرف رجوع بھی کریں تو فیصلہ کرنا ضروری نہیں ہے، اسے ان کے مذہبی رہنماؤں کے حوالے کیا جاسکتا ہے۔ چناں چہ ابن خویز منداد کے حوالے سے علامہ قرطبی مالکیؒ کہتے ہیں:

”ذمی اگر ایک دوسرے کے خلاف شکایت کریں اور مدد طلب کریں تو حاکم انھیں عدالت میں طلب نہیں کرے گا، (بلکہ انھیں اپنے معاملات خود طے کرنے کے لیے کہے گا) وہ اپنے مذہبی امور میں ہمارے قانون کے پابند نہیں ہیں، انھیں اس کا پابند بنانے میں ایک تو ان کے مذہبی امور کے نگران کار اور حکام کا نقصان ہوگا اور دوسرے یہ کہ یہ ان کے مذہب میں ترمیم ہوگی۔ ان معاملات یں اگر وہ ہمارا فیصلہ قبول کرنے کے لیے تیار ہوں تو بھی حاکم کو فیصلہ کرنے یا نہ کرنے کا بہرحال اختیار رہے گا، البتہ وہ جب فیصلہ کرے گا تو اسلامی قانون کے مطابق کرے گا۔“[۱]

بعض فقہاء نے اس معاملے میں ذمیوں کے مذہبی رہنماؤں کے اتفاق کو بھی ضروری قرار دیا ہے۔ علامہ ابوحیان اندلسیؒ کہتے ہیں:

فَاِنْ جَآءُوْکَ فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ اَوْ اَعْرِضْ عَنْهُمْ کے الفاظ بظاہر اس بات پر دلالت کرتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والے دونوں فریق حاکم کے پاس آئیں اور اس کے فیصلے پر رضامندی ظاہر کریں تو فیصلہ کیا جاسکتا ہے، فیصلہ کے لیے یہ بات کافی ہے۔ لیکن ابنِ قاسم کہتے ہیں کہ اس کے ساتھ ان کے مذہبی رہنماؤں کا بھی اس کے لیے آمادہ ہونا ضروری ہے، اگر مذہبی رہنما راضی ہوجائیں اور فریقین راضی نہ ہوں، یا فریقین راضی ہوں اور مذہبی رہنما راضی نہ ہوں تو حاکم کے لیے فیصلہ کرنا صحیح نہ ہوگا۔“[۲]

اس سے واضح ہے کہ اسلامی ریاست میں ذمیوں پر بھی اسلامی قانون نافذ ہوگا۔ لیکن انھیں اپنے پرسنل لا پر عمل کی آزادی ہوگی، اس میں ان کے مذہبی رہنماؤں کو بھی خاص اختیارات دیے جاسکتے ہیں، اس کے لیے ریاست قانون وضع کرسکتی ہے۔

---

[۱] قرطبی، الجامع لأحکام القرآن، جلد ۳، جزء ۶، ص:۱۲۱

[۲] ابوحیان اندلسی، البحر المحیط: ۳/ ۵۰۲

(سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ، اکتوبر-دسمبر ۲۰۰۴)

اسلامی ریاست میں
غیر مسلموں پر حدود کا نفاذ

گزشتہ مضمون کا عنوان تھا 'اسلامی ریاست میں غیر مسلموں پر اسلامی قانون کا نفاذ' اس میں واضح کیا گیا تھا کہ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کو ان کے پرسنل لا پر عمل کی آزادی ہوگی۔ وہ صرف اس امر کے پابند ہوں گے کہ کوئی ایسا اقدام نہ کریں، جس سے معاشرہ میں اخلاقی بگاڑ رونما اور اسلامی قوانین کی بے حرمتی ہو۔ ایک بڑا مسئلہ اسلامی حدود وتعزیرات کا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا وہ مسلمانوں کی طرح ان پر بھی نافذ ہوں گے؟ آئندہ صفحات میں اس سے بحث کی کوشش کی جائے گی۔

اسلامی شریعت میں حدود و قصاص کا نظام

اسلام نے حدود و قصاص کا ایک تفصیلی نظام عطا کیا ہے۔ حدود کا شمار خالص حقوق اللہ میں ہوتا ہے۔ قصاص ایک پہلو سے اللہ کا حق ہے، تو اس میں بندے کا حق بھی شامل ہے۔ قصاص لینا مقتول کے ورثاء کے لیے لازمی نہیں ہے۔ قاتل سے ان کی صلح ہوسکتی ہے۔ وہ اس سے دیت لے سکتے ہیں اور اسے معاف کرنے کا حق بھی رکھتے ہیں[1]

قوانینِ شریعت دراصل انسان کے دین، نفس، عقل، نسل اور مال کی حفاظت

---

[1] اس کی تفصیل اس مجموعہ کے ایک مستقل مضمون میں دیکھی جاسکتی ہے۔

کے لیے ہیں[1]

قصاص اور حدود سے براہِ راست یا بالواسطہ ان بنیادی مقاصد کی تکمیل ہوتی ہے۔ اس اصول کا تقاضا ہے کہ قصاص کے معاملہ میں مسلم اور غیر مسلم کے درمیان فرق نہیں ہونا چاہیے۔

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو امان دینے کے بعد اسے قتل کردے تو وہ بہت بڑے گناہ کا ارتکاب کرے گا اور آپ سے اس کا کوئی تعلق نہ ہوگا۔ ترمذی اور نسائی میں حضرت عمرو بن الحمقؓ کی روایت ہے کہ آپ نے فرمایا:

من امّن رجلا علی دمه فقتله فانا بریءٌ من القاتل و ان کان المقتول کافرا[2]	جس نے کسی کو اس کا خون بہانے سے امان دی (یعنی جان کی امان دی) اور پھر قتل کردیا تو میں قاتل سے بے تعلق ہوں چاہے مقتول کافر ہی کیوں نہ ہو۔

جس طرح فرد کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ کسی شخص کو، چاہے وہ غیر مسلم اور کافر ہی کیوں نہ ہو، جان کی امان اور پناہ دے کر اس کی جان لے لے اسی طرح ریاست کے لیے بھی اس کا ہرگز کوئی جواز نہیں ہے، بلکہ فرد کے لیے یہ جتنا بڑا جرم ہے ریاست کے لیے اس کی سنگینی اور زیادہ ہوگی۔ اسلامی ریاست اپنے تمام شہریوں کی جان اور مال کی حفاظت کی ذمہ داری لیتی ہے۔ وہ اس کی ہر حال میں پابند ہے۔ اس میں مسلمان اور ذمی دونوں شامل ہیں، اس لیے اگر کوئی مسلمان کسی ذمی کو قتل کردے تو قصاص میں اسے قتل کیا جائے گا اور اس کا مال چوری کرے تو اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے گا[3]

قصاص اور حدودِ اسلامی شریعت کا لازمی جزء ہیں۔ ان میں ترمیم و تنسیخ کا کسی

---

[1] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو علامہ شاطبی کی بے نظیر کتاب الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق عبد اللہ دراز: ۲-۷،۸ و ما بعد، دار الکتب العلمیۃ، لبنان۔

[2] یہ حدیث مختلف سندوں سے آئی ہے۔ ایک سند کے سب ہی راوی ثقہ ہیں۔ مناوی، التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲ / ۳۸۴

[3] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق' طبع سوم مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی۔ ۲۵

کو حق نہیں ہے۔ اسلامی ریاست انہیں نافذ کرنے کی پابند ہے۔ حدود کی اہمیت کا پہلو یہ ہے کہ ان کی حیثیت، جیسا کہ عرض کیا گیا، حقوق اللہ کی ہے۔ یہ کسی حال میں معاف نہیں ہوتے اور انھیں ساقط نہیں کیا جاسکتا۔

حدود اور ان کے مقاصد

حدود پانچ ہیں: ۱-حدِ سرقہ (چوری کی سزا) ۲-حد زنا ۳- حد خمر (شراب پینے کی سزا) ۴- حد سُکر (نشہ آور چیزوں کے استعمال پر سزا) ۵-حد قذف (زنا کی تہمت لگانے کی سزا) ان میں سے ہر ایک کے احکام الگ ہیں۔[۱]

یہ حدود معاشرہ کو فساد اور بگاڑ سے بچانے اور جان و مال اور عزت و آبرو کی حفاظت کے لیے ہیں۔ حد سرقہ اور لوٹ مار سے متعلق حد کا مقصد، جان اور مال کی حفاظت ہے۔ حدِ زنا عزت و ناموس، خون اور نسل کے تحفظ کا ذریعہ ہے۔ حدِ قذف بھی عزت و آبرو کو تحفظ فراہم کرتی ہے اور معاشرہ میں آدمی کے وقار کو بحال رکھتی ہے۔ شراب اور نشہ آور چیزوں کے استعمال پر حد اس لیے رکھی گئی ہے کہ اس کے استعمال سے انسان ہوش وحواس کھو بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد اس کا امکان رہتا ہے کہ وہ کسی بھی فرد کی جان، مال اور عزت و آبرو پر دست درازی کر بیٹھے۔ اسی سے باز رکھنے کے لیے حد خمر رکھی گئی ہے۔[۲]

کیا حدود ذمیوں پر بھی نافذ ہوں گے؟

حدود کے سلسلے میں ایک اہم سوال یہ ہے کہ ان کا نفاذ مسلمانوں اور ذمیوں دونوں پر ہوگا، یا ان کا تعلق صرف مسلمانوں سے ہے؟ اس سوال پر فقہاء کی رائیں مختلف ہیں۔ یہاں کسی قدر تفصیل سے انھیں پیش کیا جا رہا ہے۔

فقہ حنفی کی رو سے مسلمانوں کی طرح ذمیوں پر بھی حدود اور تعزیرات نافذ ہوں

---

۱ کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/ ۴۹، دار الفکر بیروت، لبنان ۱۹۹۶ء

۲ کاسانی، حوالہ سابق، ص ۸۳

گے۔ علامہ ابوبکر جصاص کہتے ہیں:

مذهب اصحابنا فی عقود المعاملات والتجارات والحدود اهل الذمة و المسلمون فيها سواء[1]

ہمارے اصحاب (احناف) کا مسلک یہ ہے کہ معاملات، تجارت اور حدود کے معاملہ میں ذمی اور مسلمان برابر ہیں۔ (دونوں پر ایک ہی حکم نافذ ہوگا)

امام ابوحنیفہؒ کے نزدیک ذمی اگر مسلمان عورت سے زنا کرے یا مسلمان کا مال چوری کرے تو اس پر حد جاری کی جائے گی، لیکن اہل حجاز کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر حدود کا نفاذ نہ ہوگا۔ ان کو جب شرک پر قائم رہنے کی اجازت دی گئی ہے، جو سب سے بڑا جرم ہے تو دوسرے جرائم اس سے بہرحال کم اہمیت کے حامل ہیں[2]

جن حضرات کی رائے یہ ہے کہ ذمیوں پر اسلامی حدود کا نفاذ نہ ہوگا، ان کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ان جرائم کے ارتکاب کی انھیں چھوٹ ہوگی، بلکہ وہ اپنے قوانین کے تحت خود اس کی سزا دیں گے، گویا ان جرائم کی سزاؤں کو بھی ان کے پرسنل لا میں شمار کیا جائے گا۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ اگر ذمی اپنے قوانین کے تحت اس طرح کے کسی جرم کی سزا نہ دیں اور معاملہ اسلامی عدالت کے حوالے ہو تو وہ ان پر حد شرعی نافذ کرے گی۔ ان کے الفاظ ہیں:

اذا رفع الى الحاكم من اهل الذمة من فعل محرما يوجب عقوبة، مما هو محرم عليهم فی دينهم كالزنى والسرقة والقذف والقتل فعليه اقامة حده عليه.[3]

اگر حاکم کے پاس اہل ذمہ میں سے کوئی ایسا شخص لایا جائے، جس نے کسی ایسے فعلِ حرام کا ارتکاب کیا ہو، جس پر سزا لازم آئے اور جو ان کے مذہب میں بھی حرام ہو، جیسے زنا، چوری، قذف، تہمت اور قتل تو حاکم پر لازم ہے کہ اس پر اس کی جو حد ہے وہ نافذ کرے۔

---

[1] جصاص، احکام القرآن: ۲/ ۵۴۵

[2] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/ ۶۲۳، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان ۱۹۹۵ء۔
ابوحیان: البحر المحیط: ۳/ ۵۰۱، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۳ء

[3] ابن قدامہ حنبلی، المغنی: ۱۲/ ۳۸۲، قاہرہ، ۱۹۹۲ء

ان تفصیلات سے واضح ہے کہ احناف کے نزدیک ذمیوں پر بھی حدود نافذ ہوں گے، لیکن علماء حجاز کی رائے میں وہ ان قوانین کو اپنے لیے اختیار کرلیں اور اسلامی ریاست کی طرف رجوع کریں تو ان پر ان کا نفاذ ہوگا۔ اس کی تفصیلات میں فقہاء کے درمیان کہیں اتفاق ہے کہیں اختلاف۔ ذیل میں اختصار کے ساتھ اسے پیش کیا جارہا ہے۔

۱- حدِّ خمر

شراب کی حرمت قرآن و حدیث کے قطعی دلائل سے ثابت ہے۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

يَآيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْآ اِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَالْاَنْصَابُ وَالْاَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطٰنِ فَاجْتَنِبُوْهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُوْنَ○ اِنَّمَا يُرِيْدُ الشَّيْطٰنُ اَنْ يُّوْقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللّٰهِ وَ عَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُّنْتَهُوْنَ○ (المائدۃ:۹۰،۹۱)

اے ایمان والو! بے شک شراب، جوا، بت اور پانسے گندی چیزیں اور شیطان کا عمل ہیں۔ شیطان تو چاہتا ہے کہ شراب اور جوے کے ذریعے تمہارے درمیان عداوت اور بغض پیدا کردے اور تمہیں اللہ کے ذکر اور نماز سے روک دے۔ تو کیا تم اس سے باز آجاؤ گے؟

رسول اکرم ﷺ نے ان آیات کے نزول کے بعد شراب کے استعمال اور خرید وفروخت سے صاف الفاظ میں منع فرما دیا۔ آپ کا ارشاد ہے:

ان اللّٰہ تعالٰی حرم الخمر فمن ادرکتہ ھٰذہ الاٰیۃ و عندہ منھا شیء فلا یشرب ولاَ یبع.

اللہ تعالیٰ نے (اس آیت کے ذریعہ) شراب کو حرام قرار دے دیا ہے۔ لہٰذا جس شخص تک یہ آیت پہنچے اور اس کے پاس تھوڑی بہت بھی شراب ہو تو اسے نہ پیئے اور نہ فروخت کرے۔

چناں چہ اس کے بعد جن لوگوں کے پاس شراب تھی انھوں نے وہ مدینہ کی

گلیوں میں بہادی۔[1]

شراب کی حرمت اور ممانعت سے متعلق بہ کثرت روایات کتب حدیث میں موجود ہیں۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

ثبت عن النبی ﷺ تحریم الخمر باخبار تبلغ بمجموعھا رتبة التواتر.[2]	شراب کی حرمت، رسول اللہ ﷺ سے اتنی کثیر روایات سے ثابت ہے کہ مجموعی طور پر وہ درجہ تواتر تک پہنچتی ہیں۔

ایک مسلمان کے لیے شراب کا استعمال از روئے شرع حرام ہے۔ اگر وہ شراب پیتا ہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں اس جرم پر چالیس کوڑے لگائے گئے۔ حضرت ابوبکرؓ کے دورِ خلافت میں بھی اس پر عمل ہوا۔ بظاہر یہ تعداد قطعی نہیں تھی۔ حضرت عمرؓ نے اپنے زمانۂ خلافت میں اس سلسلے میں صحابہ کرام سے مشورہ کیا تو انھوں نے مشورہ دیا کہ اس پر حد قذف یعنی اسّی (۸۰) کوڑے جاری کی جائے۔ اس لیے کہ کوڑوں کی سزا اس سے کم شریعت نے کسی حد میں نہیں رکھی ہے۔ اس طرح اس پر صحابۂ کرام کا عملاً اتفاق ہوگیا۔[3]

فقہاء کرام میں امام ابوحنیفہ، امام مالک اور امام احمد وغیرہ کی یہی رائے ہے۔ امام شافعی چالیس کوڑوں کے قائل ہیں۔[4]

مسلمان کے لیے شراب ممنوع ہے۔ ایک غیر مسلم یا ذمی اسے ناجائز یا حرام نہیں تصور کرتا، اس لیے وہ شراب پیتا ہے تو اس پر حد جاری نہ ہوگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلامی ریاست میں ذمیوں کو اپنے عقیدے کے مطابق عمل کی آزادی حاصل ہوگی اور وہ ان کے مذہبی امور میں مداخلت نہیں کرے گی۔ وہ شراب کی قباحت اور نقصانات

---

[1] مسلم، کتاب المساقاة، باب تحریم بیع الخمر

[2] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۴۹۳

[3] ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/ ۲۹۵-۲۹۷

[4] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۴۹۸-۴۹۹

واضح کرے گی اور اس کے خلاف فضا ہموار کرے گی، لیکن از روئے دستور ذمیوں کو اس کا استعمال ترک کرنے پر مجبور نہیں کرے گی۔

علامہ کاشانی نے اس کی قانونی حیثیت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

و شرب الخمر مباح لِاهل الذمة عند اکثر مشائخنا فلا یکون جنایة، و عند بعضهم و ان کان حراما لکنا نهینا عن التعریض لهم وما یدینون، و فی اقامة الحد تعرض لهم من حیث المعنیٰ لِانها تمنعهم من الشرب[1]

ذمیوں کے لیے شراب پینا ہمارے بیشتر مشائخ کے نزدیک جائز ہے، لہٰذا یہ ان کے حق میں جرم نہیں ہے۔ بعض مشائخ کے خیال میں گوکہ یہ حرام ہے، لیکن ہمیں ان کے دینی معاملات میں تعرض سے منع کر دیا گیا ہے، اس وجہ سے ان پر حد نافذ نہیں ہوگی، ورنہ یہ ان کے دین سے تعرض کے ہم معنی ہوگا، اس لیے کہ حد کا نفاذ انھیں شراب پینے ہی سے روک دے گا۔

فقہ حنفی میں یہ بھی کہا گیا ہے کہ ذمی اگر اپنے عقیدے اور مذہب کے نقطۂ نظر سے شراب کو حرام تصور کرتا ہے تو اس کے پینے پر مسلمان ہی کی طرح اس پر بھی حد نافذ ہوگی۔[2]

ذمی اس امر کے پابند ہوں گے کہ وہ کھلے عام شراب کا استعمال نہ کریں اور دوسروں کو اس کی ترغیب نہ دیں۔

۲- حدِّ سکر

'خمر' کا اطلاق احناف کے نزدیک اصلاً انگور سے تیار کردہ شراب پر ہوتا ہے۔ اس کا ایک قطرہ بھی حرام ہے۔ اس کے کم یا زیادہ استعمال پر حد شرعی نافذ ہوگی۔ گیہوں اور جو وغیرہ سے بھی شراب کشید کی جاتی ہے۔ اگر اس کے استعمال سے نشہ آئے تو حرام

۱۔ کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/ ۵۸

۲۔ الدر المختار مع رد المحتار: ۶ / ۵۴۔ نیز ملاحظہ ہو، ص ۹۸

ہے، ورنہ حرام نہیں ہے۔ ان میں سے بعض چیزیں ایسی ہوتی ہیں کہ زیادہ مقدار میں ان کے استعمال سے سکر طاری ہوتا ہے۔ اس مقدار میں ان کا استعمال ممنوع ہوگا۔ کم مقدار میں ان کے استعمال پر حدِ خمر جاری نہ ہوگی۔[1]

اسی طرح بھنگ، حشیش اور افیون وغیرہ کے استعمال پر حد خمر کا نفاذ نہ ہوگا، البتہ اس پر تعزیر ہوگی۔ لیکن متاخرین کی رائے یہ ہے کہ اس پر بھی حد جاری ہونی چاہیے۔[2]

امام مالک، امام شافعی اور امام احمد کے نزدیک 'خمر' کا اطلاق انگوری شراب ہی پر نہیں، بلکہ ہر نشہ آور چیز پر ہوتا ہے۔ ان حضرات کی رائے میں جس چیز کے زیادہ مقدار میں استعمال سے سکر پیدا ہوتا ہے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے۔ ابوداؤد وغیرہ کی روایت ہے 'ما اسکر کثیرہ فقلیله حرام' (جس چیز کی زیادہ مقدار سکر پیدا کرے اس کی تھوڑی مقدار بھی حرام ہے) اس لیے کسی بھی نشہ آور چیز کے تھوڑے یا زیادہ استعمال پر حد جاری ہوگی۔[3]

یہی رائے قابلِ ترجیح ہے۔ صحیح حدیث کی موجودگی میں لغت یا قیاس سے استدلال کچھ قوی نہیں کہا جاسکتا۔

ذمی کے معاملے میں علامہ کاشانی کہتے ہیں کہ حد خمر اور حد سکر کے لیے اسلام شرط ہے۔ لہٰذا ذمی پر یہ حد جاری نہیں ہوگی:

لاَ حد على الذمی والحربی المستامن بالشرب ولاَ بالسکر.	ذمی پر اور حربی پر جو امان حاصل کر کے اسلامی ریاست میں آجائے، شراب پینے یا کسی نشہ آور چیز کے استعمال سے حالت سکر طاری ہونے پر حد نافذ نہیں ہوگی۔

اسی بحث میں آگے ائمہ احناف میں حسن بن زیاد کی رائے نقل کرتے ہیں کہ

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/ ۲۹۳، ۲۹۴

[2] الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۷۵-۷۷

[3] المغنی: ۱۲/ ۴۹۵-۴۹۷

ذمی اگر شراب پی کر نشہ کی حالت میں رہے تو اس پر حد جاری ہوگی۔ یہ شراب پینے کی وجہ سے نہیں، بلکہ مدہوشی کی وجہ سے ہے۔ مدہوش رہنا سب ہی مذاہب میں حرام سمجھا جاتا ہے۔ علامہ کاشانی نے اس رائے کو پسند کیا ہے[۱]

درمختار میں اسے زیادہ صحیح رائے کہا گیا ہے[۲]

اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی کو شراب کے استعمال کی اجازت تو ہوگی، لیکن اس کی اجازت نہ ہوگی کہ وہ اس سے غلط فائدہ اٹھائے اور سکر کی حالت میں پڑا رہے، جس میں بھلے برے کا ہوش ہی نہیں ہوتا۔ یہ جرم ہے اور اس پر حد جاری ہوگی۔

۳- حدِّ سرقہ

قرآن مجید میں چوری کی حد یہ بتائی گئی ہے کہ چور کا ہاتھ، چاہے وہ مرد ہو یا عورت، قلم کر دیا جائے۔

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوْا اَيْدِيَهُمَا جَزَآءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِّنَ اللّٰهِ وَاللّٰهُ عَزِيْزٌ حَكِيْمٌ○ (المائدۃ:۳۸)

چوری کرنے والے مرد اور چوری کرنے والی عورت دونوں کے ہاتھ کاٹ دو۔ یہ سزا ہے اس جرم کی جو ان دونوں نے کمایا ہے اور تنبیہ ہے اللہ کی طرف سے۔ اللہ غالب اور حکمت والا ہے۔

یہ ایک عمومی حکم ہے، چوری کا ارتکاب چاہے مسلمان کرے یا غیر مسلم، دونوں کو یہ سزا دی جائے گی۔ علامہ کاشانی کہتے ہیں:

اَلاِسلام ليس بشرط، فيقطع المسلم والكافر لعموم الآية[۳]

اسلام، حد سرقہ کے لیے شرط نہیں ہے۔ لہٰذا چوری کرنے پر مسلمان اور کافر دونوں کو قطعِ ید کی سزا دی جائے گی، اس لیے کہ آیت کے الفاظ عام ہیں۔ (مسلم یا غیر مسلم کے ساتھ مخصوص نہیں ہیں)۔

---

۱ کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/ ۵۸

۲ الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۵۵

۳ بدائع الصنائع: ۷/ ۱۰۳

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ ہمارے علم کی حد تک اس مسئلہ میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ کوئی مسلمان، کسی مسلمان یا ذمی کا مال چوری کرے تو اسے 'قطع ید' کی سزا دی جائے گی۔ اسی طرح ذمی بھی اگر اس کا ارتکاب کرے اور مسلمان یا ذمی کا مال چوری کرے تو اس پر بھی یہی حد جاری ہوگی۔[۱]

۴- حدِّ قذف[۲]

کسی کی عزت و آبرو پر حملہ بہت بڑا جرم ہے۔ اس سے وہ معاشرے میں بدنام اور رسوا ہوتا اور اس کی عزت مجروح ہوتی ہے۔ اسلامی شریعت میں کسی کا کسی پر زنا کی تہمت لگانا بہت ہی سنگین جرم ہے اور اس کی سزا اسّی (۸۰) کوڑے ہیں۔ (النور:۴)

اگر کوئی شخص ذمی پر بھی زنا کا الزام لگاتا ہے تو اللہ کے یہاں اس کی شدید باز پرس ہوگی اور وہ سخت سزا کا مستحق ہوگا۔ ایک حدیث میں ہے:

من قذف ذمیا حُدَّ له یوم القیامة بسیاط من النار[۳] — جس نے کسی ذمی پر تہمت لگائی، قیامت کے روز اس پر آگ کے کوڑوں کی حد جاری ہوگی۔

اس حدیث کے ذیل میں علامہ مناوی کہتے ہیں کہ اس وعید کا تعلق آخرت سے ہے۔ اس کا منشا یہ ہے کہ ذمی پر تہمت لگانا حرام ہے اور مسلمان کو اس سے بچنا چاہیے۔ فرماتے ہیں:

---

۱ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۴۵۱، طبع قاہرہ۔ ۱۹۹۲ء

۲ حد قذف پر الگ سے مستقل بحث ایک دوسرے مضمون میں کی جا رہی ہے جو اسی مجموعہ میں شامل ہے۔ یہاں بحث غیر مسلم سے متعلق ہے کہ اس پر کوئی تہمت زنا لگائے تو حد قذف جاری ہوگی یا نہیں؟

۳ علامہ سیوطی نے اس حدیث کو مسند احمد اور سنن ابی داؤد وغیرہ کی طرف منسوب کیا ہے، لیکن یہ صحیح نہیں ہے۔ علامہ مناوی نے اس پر گرفت بھی نہیں کی ہے۔ التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۴۳۶، علامہ ہیثمی کہتے ہیں کہ یہ معجم کبیر طبرانی کی روایت ہے۔ اس کا ایک راوی محمد بن محصن العکاشی متروک ہے۔ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد: ۶/۴۳۵، دار الفکر، لبنان ۱۹۹۴ء

أما في الدنيا فلا يحد مسلم بقذف ذمي والقصد التحذير من قذفه و أنه حرام. [1]

جہاں تک دنیا کا معاملہ ہے، مسلمان اگر ذمی پر تہمت لگائے، تو اس پر حد قذف جاری نہ ہوگی۔ حدیث میں (اصلاً) ذمی پر تہمت لگانے سے بچنے کی ہدایت ہے۔ اس لیے کہ یہ حرام ہے۔

فقہاء کے نزدیک قذف کی سزا کا تعلق مسلمانوں سے ہے، غیر مسلم اس دائرے میں نہیں آتا، اس لیے اگر کوئی مسلمان کسی غیر مسلم پر زنا کی تہمت لگادے تو حد شرعی یعنی اسّی کوڑے کی سزا نافذ نہیں ہوگی۔ البتہ کوئی بھی شخص کسی مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو وہ اس سزا کا مستحق قرار پائے گا۔ علامہ ابو بکر جصاص کہتے ہیں کہ ہمارے علم کی حد تک فقہاء کے درمیان اس امر میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ جو شخص کسی آزاد، بالغ، عاقل، مسلمان اور پاک دامن مرد اور عورت پر تہمت لگائے اس پر حد قذف جاری ہوگی۔ [2]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ اگر کوئی بالغ شخص کسی آزاد مسلمان مرد اور عورت پر زنا کی تہمت لگائے تو اسے اسّی کوڑے کی سزا دی جائے گی۔ [3]

کہتے ہیں: حد قذف کے نفاذ کی پانچ شرائط ہیں، جس پر تہمت لگائی جائے وہ صاحب عقل ہو، مسلمان ہو، عفیف اور پاک دامن ہو، اس کی عمر اتنی ہو کہ اس سے اس فعل کا صدور ممکن ہو، قدیم و جدید علماء کی یہی رائے ہے۔ [4]

فقہ حنفی میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ کوئی غیرِ مسلم دار الحرب سے اسلامی ریاست میں داخل ہو اور وہ کسی مسلمان پر تہمت لگائے تو حد قذف اس پر نافذ ہوگی۔ اس لیے کہ (عزت و آبرو) بندے کا حق ہے اور ذمی نے اپنے اوپر لازم کر رکھا ہے کہ وہ یہ حقوق ادا کرے گا۔ [5]

۱؎ التیسیر بشرح الجامع الصغیر: ۲/۴۳۶

۲؎ جصاص: احکام القرآن: ۲/۳۴۸

۳؎ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۳۸۳

۴؎ حوالہ سابق: ص ۳۸۵

۵؎ ہدایہ میں ہے: **إذا دخل الحربي دارنا بأماننا فقذف مسلماً حد لأن فيه حق العبد و قد التزم ايفاء حقوق العباد**: الهداية مع نصب الراية: ۳/۴۵۲، دار الكتب العلمية، لبنان، ۱۹۹۶ء

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی غیر مسلم پر مسلمان تہمت لگاتا ہے تو اسے کوئی سزا ہی نہیں دی جائے گی۔ فقہاء نے صراحت کی ہے کہ اس کی تادیب اور تعزیر ہوگی۔ علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

اگر کوئی شخص مشرک (غیر مسلم) پر، غلام پر، دس سال سے کم عمر کے لڑکے اور نو سال سے کم عمر کی لڑکی پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد تو نافذ نہ ہوگی، البتہ اس کی تادیب کی جائے گی، تا کہ دوسروں کی عزت و آبرو کی حفاظت ہو سکے۔[1]

کسی جرم میں تعزیر کے کیا طریقے اختیار کیے جاسکتے ہیں اور اس کے حدود کیا ہیں؟ اس سلسلے میں علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں کہ تعزیر زد و کوب، قید اور زجر و توبیخ کے ذریعہ ہوسکتی ہے۔ اس کے لیے مجرم کے کسی حصۂ جسم کو قطع کرنا، یا اسے زخمی کرنا یا اس کا مال لے لینا صحیح نہیں ہے۔ یہ کسی بھی ایسے شخص کی رائے نہیں ہے جو امت میں معتبر اور مقتدیٰ ہو۔[2]

امام احمد سے ایک روایت یہ ہے کہ تعزیر میں کوڑوں کی سزا دی جائے تو وہ دس سے زیادہ نہیں ہونی چاہیے۔ ایک حدیث سے اس کی تائید بھی ہوتی ہے۔ امام احمد سے ایک دوسری روایت بھی منقول ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قذف اور شراب کے سلسلے میں غلام کو چالیس کوڑوں کی سزا دی جاتی ہے۔ تعزیر اس 'حد شرعی' سے کم ہونی چاہیے۔ اصولی طور پر امام ابوحنیفہ اور امام شافعی کی یہی رائے ہے۔[3]

فقہ حنفی کی رو سے تعزیر میں کوڑوں کی بھی سزا ہوسکتی ہے، مگر یہ تین سے کم اور انتالیس سے زیادہ نہ ہوگی۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ اس کا تعلق جرم کی نوعیت اور حالات سے ہے اور امام اس بارے میں فیصلہ کا مجاز ہے۔ تعزیر میں مجرم کو قید بھی کیا جاسکتا ہے۔[4]

---

[1] ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۳۹۹

[2] المغنی: ۱۲/ ۵۲۶ [3] المغنی: ۱۲/ ۵۲۳، ۵۲۴

[4] مرغینانی، الہدایہ مع نصب الرایہ، کتاب الحدود، ۳/ ۵۴۴

حد قذف کا مقصد یہ بیان ہوا ہے:

فیھا الحاق العار بالمقذوف فیجب الحد دفعا للعار عنه.[1]

اس سے اس شخص کو عار لاحق ہوتا ہے، جس پر تہمت لگائی گئی۔ لہٰذا اس عار کو اس سے رفع کرنے کے لیے حد کا جاری کرنا ضروری ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس معاملے میں مسلم اور غیر مسلم میں فرق کی کیا وجہ ہے؟ کیا غیر مسلم کو اپنی عزت و آبرو عزیز نہیں ہوتی؟ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اسے جب اپنے کفر پر عار نہیں ہے تو زنا کے الزام سے اسے کیا عار لاحق ہوگا۔[2]

یہ ایک غیر فطری بات ہے کہ زنا جیسی قبیح اور غیر اخلاقی حرکت کا الزام کسی پر عائد کیا جائے اور اسے شرمندگی نہ محسوس ہو، جب کہ ہر مذہب میں زنا کو ایک مذموم فعل سمجھا جاتا ہے اور اس الزام کو کوئی بھی شریف آدمی، چاہے اس کا تعلق کسی بھی مذہب سے ہو، گوارا نہیں کرسکتا۔ عدل و انصاف کا تقاضا ہے کہ ذمی پر اگر کسی مسلمان کی طرف سے بھی زنا کی تہمت لگائی جائے تو اس پر حد قذف جاری ہونی چاہیے۔

۵- حدِّ زنا

زنا کی سزا اسلام نے نہایت سخت رکھی ہے۔ زنا کا ارتکاب مرد سے ہو یا عورت سے، اسے سو کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ قرآن مجید نے صراحت کی ہے:

اَلزَّانِيَةُ وَالزَّانِیْ فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ ۪ وَّلَا تَاْخُذْكُمْ بِهِمَا رَاْفَةٌ فِیْ دِیْنِ اللّٰهِ اِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُوْنَ بِاللّٰهِ وَالْیَوْمِ الْاٰخِرِ ۚ وَلْیَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِیْنَ ○ (النور:۲)

زنا کرنے والی عورت اور زنا کرنے والے مرد میں سے ہر ایک کو سو کوڑے لگاؤ اور اللہ کا قانون نافذ کرنے میں تمھیں ان کے سلسلے میں کوئی ہمدردی دامن گیر نہ ہو، اگر تم اللہ اور یوم آخرت پر ایمان رکھتے ہو، اور ان کی سزا کے وقت مومنوں کی ایک جماعت موجود رہے۔

---

1. کاشانی: بدائع الصنائع: ۷/ ۵۹
2. کاشانی: بدائع الصنائع: ۷/ ۶۰

رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے کہ یہ سزا غیر شادی شدہ زانی اور زانیہ کی ہے۔ اگر وہ دونوں یا ان میں سے ایک شادی شدہ ہے تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔ یعنی اسے سنگ سار کر دیا جائے گا۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

لاَ یحل دم امرئ مسلم یشھد ان لاَ الہٰ الاَ اللہ و ان محمدا رسول اللہ الاَ باحدیٰ ثلاث، زنیٰ بعد احصان فانہ یرجم و رجل خرج محارباً للہ و رسولہ فانہ یقتل او یصلب او ینفیٰ من الاَرض او یقتل نفسا فیقتل بھا[1]

جو مسلمان لا الہ الا اللہ اور محمد رسول اللہ کی شہادت دیتا ہے اس کا خون حلال نہیں ہے، سوائے اس کے کہ وہ تین میں سے کسی ایک جرم کا ارتکاب کرے۔ ۱-شادی کے بعد زنا کرے تو اسے رجم کیا جائے گا۔ ۲-اللہ اور اس کے رسول سے جنگ کے لیے خروج کرے تو اسے قتل کیا جائے گا یا سولی دی جائے گی یا وہ ملک بدر کیا جائے گا۔ ۳-کسی کو قتل کرے تو اس کے بدلے میں اسے قتل کیا جائے گا۔

صحابۂ کرام اور بعد میں امت کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ مرد یا عورت زنا کا ارتکاب کرے تو اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔ بعد کے ادوار میں صرف خوارج اور بعض معتزلہ نے اس سے اختلاف کیا ہے[2]۔

رجم کے سلسلے میں جو حدیث ابھی گزری ہے اس میں اور بعض دیگر اس کی ہم معنیٰ احادیث میں صراحت ہے کہ جو شخص 'احصان' کے بعد زنا کا ارتکاب کرے اسے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الحدود، باب الحکم فی من ارتد۔ اس مضمون کی روایات حضرت عثمانؓ اور بعض دوسرے اصحاب سے ترمذی، نسائی اور ابن ماجہ میں مروی ہیں۔

[2] علامہ ابن ہمام حنفی کہتے ہیں کہ رجم کے مسئلہ میں صحابہ کرام اور گزشتہ علماء امت کا اجماع ہے، البتہ خوارج نے اس کا انکار کیا ہے۔ لیکن یہ باطل ہے، اس لیے کہ اجماع قطعی ہے۔ رسول اللہ ﷺ سے حد رجم تواتر کے ساتھ ثابت ہے، البتہ تفصیلات اخبار آحاد سے معلوم ہوتی ہیں۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/ ۲۱۰، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء۔

علامہ ابن بطال کہتے ہیں کہ صحابہ کرام اور مختلف علاقوں کے ائمہ کا اس پر اجماع ہے کہ شادی شدہ شخص، عملاً جانتے بوجھتے اور اپنے اختیار سے زنا کا ارتکاب کرے تو اس پر حد رجم نافذ ہوگی۔ خوارج اور بعض معتزلہ نے اس سے اختلاف کیا ہے۔ اس کی دلیل ان کے نزدیک یہ ہے کہ قرآن مجید میں اس کا ذکر نہیں ہے۔ فتح الباری: ۱۴/ ۷۶، طبع بیروت ۱۹۹۵ء، مزید کسی قدر تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۳۰۹، ۳۱۰

رجم کی سزا دی جائے گی۔

'احصان' کا مادہ حصن ہے۔ اس کے اندر منع کرنے اور روکنے کا مفہوم ہے۔ اسی پہلو سے قلعہ اور محفوظ مقام کو حصن کہا جاتا ہے۔ اس میں عفت و عصمت کی حفاظت کے معنی بھی ہیں۔ حضرت مریم کے بارے میں ارشاد ہے۔ اَلَّتِیۡ اَحۡصَنَتۡ فَرۡجَهَا۔ التحریم:۱۲۔ (جس نے اپنی شرم گاہ کی حفاظت کی) اس کا استعمال نکاح کے لیے بھی ہوتا ہے، اس لیے کہ نکاح عزت کی حفاظت کا ذریعہ ہے۔ احصن کے معنی ہیں اس نے نکاح کرلیا۔ وہ محصَن کہلائے گا۔ شادی شدہ عورت کو محصَنہ کہا جاتا ہے۔ قرآن میں ہے وَالۡمُحۡصَنٰتُ مِنَ النِّسَآءِ (النساء:۲۴) ''اور شادی شدہ عورتیں، جب تک وہ کسی کے نکاح میں ہیں حرام ہیں۔''[۱]

فقہ حنفی میں 'احصان' کے لیے سات شرطیں بیان ہوئی ہیں۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ سات شرطیں پوری ہوں تو آدمی محصَن ہوتا ہے۔ وہ یہ ہیں۔

۱- عقل

۲- بلوغ

عقل اور بلوغ کے بغیر آدمی مکلّف ہی نہیں ہوتا۔ پاگل یا نابالغ بچہ سے زنا کا ارتکاب ہوجائے تو اس پر حد شرعی نافذ نہ ہوگی۔ عقل انسان کو زنا کے نتائجِ بد سے آگاہ کرتی اور اس سے اجتناب کی تعلیم دیتی ہے۔ بلوغ کی شرط اس لیے ہے کہ اس سے پہلے آدمی کی عمر کھیل کود کی ہوتی ہے اور بلوغ کے بعد ہی اس کے اندر پختگی آتی ہے۔ اس کے بعد کی جو شرائط ہیں وہ ایک طرح سے اللہ تعالیٰ کی عظیم نعمتیں ہیں۔ ان نعمتوں کے پانے کے بعد زنا جیسے بدترین فعل کا ارتکاب کفرانِ نعمت اور سخت جرم کا مستوجب ہے۔

۳- حریت: آدمی کا آزاد ہونا، غلام کے لیے رجم کی سزا نہیں ہے۔

۴- اسلام: غیر مسلم کو رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔

۵- نکاح صحیح: نکاح فاسد سے احصان حاصل نہیں ہوتا۔

۱۔ فیروز آبادی، القاموس المحیط، نیز المعجم الوسیط مادہ حصن

۶- مرد کی طرح عورت کے اندر بھی یہ تمام شرائط پائی جائیں۔

۷- مرد اور عورت ان شرائط کے ساتھ مجامعت کریں۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر ایک آزاد، بالغ اور عاقل مسلمان کسی باندی سے یا کم سن لڑکی یا فاتر العقل عورت سے یا کتابیہ سے نکاح کے بعد ہم بستری کر بھی لے تو وہ محصن نہیں ہوگا۔ اسی طرح کوئی آزاد، بالغہ، عاقلہ مسلمان عورت کسی غلام سے یا پاگل شخص سے یا نابالغ لڑکے سے نکاح کرلے اور اس سے ہم بستری بھی کرلے تو وہ محصَنہ نہیں ہوگی۔ اس طرح کے مرد اور عورت سے زِنا کا ارتکاب ہو تو انھیں رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔[1]

رجم کے لیے جو شرائط بیان ہوئی ہیں ان کی تکمیل کے بعد حسب ذیل باتیں حاصل ہوتی ہیں۔

۱- انسان کے جنسی جذبہ کی بھرپور تسکین ہو جاتی ہے۔

۲- نفسیاتی طور پر عدمِ تسکین کا احساس نہیں ہوتا، جیسے نابالغہ، یا باندی یا کسی دوسرے مذہب کی عورت سے ہم بستری کے بعد ہوسکتا ہے۔ یہی بات عورت کے سلسلے میں بھی کہی جاسکتی ہے۔

۳- یہ شرائط انسان کو زنا جیسے قبیح فعل کے ارتکاب سے باز رکھنے کا موثر ذریعہ ہیں۔ رجم جیسی سخت سزا سے پہلے ان سب شرائط کا پایا جانا ضروری ہے۔[2]

یہاں یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ ایک مرتبہ احصان حاصل ہو تو وہ ہمیشہ حاصل رہے گا۔ اگر کسی نے مجامعت کے بعد بیوی کو طلاق دے دی، یا اس کا انتقال ہوگیا یا وہ مرتد ہوگئی اور اس نے تجرد کی زندگی گزارنی شروع کردی تو بھی زنا کے ارتکاب پر اسے رجم کی سزا دی جائے گی۔[3]

---

[1] احناف کے نقطۂ نظر کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۵/ ۲۲۴-۲۲۸، کاشانی، بدائع الصنائع: ۷/ ۵۵، ۵۶

[2] حوالہ سابق، ہدایہ مع فتح القدیر اور بدائع الصنائع

[3] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۶/ ۲۴، ۲۵

ان شرائط پر زیادہ تر فقہاء کا اتفاق ہے[۱]، بعض اختلافات بھی ہیں۔ ایک اہم اختلاف اس مسئلہ میں ہے کہ 'احصان' کے لیے اسلام شرط ہے یا نہیں۔ فقہ حنفی میں جیسا کہ عرض کیا گیا، اسلام شرط ہے۔ اس کے بغیر آدمی محصن نہیں ہوتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام اللہ تعالیٰ کا بہت بڑا انعام اور معصیت سے باز رکھنے کا موثر ذریعہ ہے۔ جو اسلام سے محروم ہے وہ اس ذریعے سے محروم ہے، اس لیے زنا کے ارتکاب پر اسے رجم کی سزا نہیں دی جائے گی۔ اس کی تائید ایک حدیث سے بھی ہوتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے۔

من اشرک بالله فلیس بمحصن[۲]

جس نے اللہ کے ساتھ شرک کیا وہ محصن نہیں ہے۔

اس بنیاد پر ذمی اگر شادی شدہ بھی ہے تو فقہ حنفی کی رو سے اسے رجم کی نہیں، بلکہ کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔ علامہ کاشانی کہتے ہیں:

الذمی العاقل البالغ الحر الثیب اذا زنا لا یرجم فی ظاهر الروایة بل یجلد.[۳]

ذمی، جو عاقل، بالغ، آزاد اور شادی شدہ ہے، اگر زنا کرے تو فقہ حنفی کی ظاہر روایت (متون) کے مطابق اسے رجم نہیں کیا جائے گا، بلکہ کوڑوں کی سزا دی جائے گی۔

یہی بات علامہ ابن الہمام نے ان الفاظ میں کہی ہے:

فلو زنٰی الذمی الثیب الحر یجلد عندنا و یرجم عندهم[۴]

ذمی جو شادی شدہ ہے اور آزاد ہے زنا کرے تو ہمارے (فقہاء احناف کے) نزدیک اسے کوڑے لگائے جائیں گے اور ان (امام شافعی وغیرہ) کے نزدیک رجم کیا جائے گا۔

۱؎ ملاحظہ ہو: ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۳۰۸-۳۱۷

۲؎ یہ حدیث موقوف ہے۔ ملاحظہ ہو: زیلعی، نصب الرایہ مع ہدایہ: ۳/۵۰۲، ۵۰۳

۳؎ کاسانی، البدائع والصنائع: ۷/۵۶

۴؎ ابن الہمام، فتح القدیر: ۵/۲۲۶

اس معاملے میں امام مالک احناف کے ہم خیال ہیں۔ فقہاء احناف میں امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ ہے کہ مسلمان کتابیہ سے نکاح کے بعد محصن ہو جاتا ہے۔ اسی طرح شادی شدہ ذمی زنا کا ارتکاب کرے تو وہ سزائے رجم کا مستحق ہو جائے گا۔ یہی امام شافعی کی رائے ہے[1]

امام احمد کا مسلک بھی یہی ہے۔ ان حضرات کی دلیل حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی روایت ہے۔ فرماتے ہیں کہ ایک یہودی اور یہودیہ نے زنا کا ارتکاب کیا۔ ان کا مقدمہ رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں پیش ہوا۔ آپ نے یہود سے دریافت کیا کہ توریت میں زنا کی کیا سزا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: ہم زانی اور زانیہ کے چہرے سیاہ کرکے سواری پر ایک دوسرے کی مخالف سمت میں بٹھا کر گشت کراتے ہیں۔ آپ نے فرمایا اچھا، توریت لاؤ اور اپنی صداقت کا اس سے ثبوت فراہم کرو۔ ایک جوان توریت پڑھنے لگا۔ پڑھتے ہوئے اس نے اس حصہ پر ہاتھ رکھ دیا، جس میں سزائے رجم کا ذکر تھا۔ رسول اللہ ﷺ کے ساتھ اس وقت حضرت عبد اللہ بن سلامؓ موجود تھے، جو یہودیت ترک کرکے اسلام قبول کر چکے تھے۔ انھوں نے رسول اللہ ﷺ سے عرض کیا کہ اس لڑکے سے کہیے کہ اپنا ہاتھ ہٹائے۔ جب اس نے ہاتھ ہٹایا تو وہاں آیت رجم موجود تھی، آپ نے حکم دیا کہ ان دونوں کو رجم کر دیا جائے۔ چناں چہ انھیں رجم کیا گیا[2]

امام نووی کہتے ہیں کہ "یہ حدیث اس امر کی دلیل ہے کہ غیر مسلم پر بھی حد زنا نافذ ہوگی۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ غیر مسلم کا نکاح صحیح ہے۔ اس لیے کہ اگر اس کا نکاح صحیح نہ ہوتا تو اسے رجم کی سزا نہ دی جاتی۔ امام مالک کہتے ہیں کہ غیر مسلم کو احصان نہیں حاصل ہوتا۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کو اس لیے رجم کیا کہ وہ اہل ذمہ نہیں تھے۔ لیکن یہ غلط تاویل ہے، اس لیے کہ یہود سے عہد و پیمان تھا۔ اس کے علاوہ آپ

---

[1] کاسانی، بدائع الصنائع: ۷/۵۶

[2] بخاری، کتاب الحدود، باب احکام اہلِ الذمہ۔ مسلم، کتاب الحدود، باب رجم الیہود اہل الذمۃ فی الزنیٰ

نے عورت کو بھی رجم کیا، حالاں کہ عورت کا قتل کرنا مطلقاً ناجائز ہے۔[1]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

''رجم کے لیے اسلام شرط نہیں ہے، یہی امام شافعی اور امام زہری کا مسلک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ ذمی بھی محصَن ہو سکتے ہیں، مسلمان اگر ذمی (کتابیہ) سے نکاح کرلے تو دونوں محصن قرار پائیں گے۔ بعض حضرات نے کہا ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے یہودی زانی اور زانیہ کو توریت کے قانون کے تحت رجم کی سزا دی تھی۔ اسی وجہ سے آپؐ نے اس کی طرف رجوع کیا۔ جب یہ بات آپ کے علم میں آگئی کہ توریت کا یہی حکم ہے تو آپ نے اس کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ آپ نے اللہ کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ فرمایا۔ اللہ کا حکم ہے۔

فَاحْكُمْ بَيْنَهُمْ بِمَآ اَنْزَلَ اللّٰهُ وَلَا تَتَّبِعْ اَهْوَآئَهُمْ عَمَّا جَآئَكَ مِنَ الْحَقِّ ط لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَّ مِنْهَاجًا... (المائدۃ:۴۸)

تم فیصلہ کرو اس قانون کے مطابق جو اللہ نے نازل کیا ہے اور اس حق کو چھوڑ کر جو تمہارے پاس آیا ہے ان کی خواہشات کے پیچھے نہ چلو۔ ہم نے تم میں سے ہر ایک کو ایک طریقہ دیا ہے اور ایک راستہ دکھایا ہے۔ (اب تم اپنے طریقے پر عمل کرو)۔

رسول اللہ ﷺ کے لیے جائز نہیں تھا کہ آپ اپنی شریعت کو چھوڑ کر یہود کی شریعت پر عمل کریں۔ اگر آپ کے لیے اس کا جواز تھا تو دوسرے کے لیے بھی اس کا جواز ثابت ہوگا۔ آپ نے توریت کی طرف اس لیے رجوع کیا، تاکہ انھیں بتا سکیں کہ آپ جو فیصلہ فرما رہے ہیں وہ توریت کے مطابق ہے اور وہ اسی کو چھوڑ بیٹھے ہیں، اس سے یہ بات بھی نکلتی ہے کہ احصان کے لیے اسلام شرط نہیں ہے۔ شادی شدہ غیر مسلم بھی محصن ہے۔ اسی لیے آپ نے انھیں سزا دی تھی۔ اس کے خلاف جو روایت پیش کی جاتی ہے وہ کسی معتبر کتاب میں نہیں ہے۔[2]

---

[1] نووی، شرح مسلم، جلد ۶، جزء ۱۱، ص ۱۷۳، ۱۷۴، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء

[2] ملاحظہ ہو، المغنی لابن قدامہ: ۱۲/ ۳۱۷-۳۱۹

قاضی شوکانی نے یہودیوں کے رجم سے متعلق روایات اور اس مسئلہ میں فقہاء کے اختلافات کا تفصیل سے ذکر کیا ہے۔ اسی ذیل میں وہ لکھتے ہیں۔

و احادیث الباب تدل علیٰ انه یحد الذمی کما یحد المسلم، والحربی والمستامن یلحقان بالذمی بجامع الکفر[۱]

اس باب میں جو احادیث نقل ہوئی ہیں وہ اسی بات پر دلالت کرتی ہیں کہ ذمی پر بھی مسلمان ہی کی طرح حد رجم نافذ ہوگی۔ حربی اور مستامن بھی ذمی کے حکم میں شامل ہوں گے، اس لیے کہ کفران کے درمیان مشترک ہے۔

کیا حدود کے معاملے میں ذمی اور مسلمان کے درمیان فرق ہے؟

ان تفصیلات پر غور کرنے سے ایک الجھن سامنے آتی ہے۔ وہ یہ کہ فقہاء کرام نے ایک طرف تو یہ کہا ہے کہ حدود کا نفاذ مسلمانوں کی طرح غیر مسلموں پر بھی ہوگا۔ دوسری طرف عملاً یہ حدود سوائے حد سرقہ کے غیر مسلموں کے لیے ختم ہو جاتے ہیں یا ان پر ناقص شکل میں ان کا نفاذ ہوتا ہے۔ حد خمر ان پر اس لیے جاری نہیں ہوگی کہ وہ شراب کو حلال سمجھتے ہیں۔ اس کا نفاذ ان کے پرسنل لا میں مداخلت ہوگا۔ حد قذف کے بارے میں کہا گیا ہے کہ غیر مسلم مسلمان پر زنا کی تہمت لگائے تو اس پر حد نافذ ہوگی اور یہی تہمت مسلمان غیر مسلم پر لگائے تو اس پر حد نافذ نہیں ہوگی۔ اس فرق کے لیے کوئی معقول وجہ بھی نہیں ہے۔ اسلامی ریاست کا مقصد عزت و آبرو کی حفاظت ہے۔ اس فرق سے یہ مقصد مجروح ہوتا ہے۔ احناف کے نزدیک غیر مسلم پر حد رجم نافذ نہیں ہوگی۔ حالاں کہ زنا کی قباحت اور شناعت سب کے نزدیک تسلیم شدہ ہے۔ یہ بات صحیح ہے کہ اسلام زنا سے بچنے کا ایک موثر ذریعہ ہے جو غیر مسلم کو حاصل نہیں ہے، لیکن اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ زنا پر رجم کی سخت سزا اس لیے رکھی گئی ہے کہ کوئی شخص جو شادی شدہ ہے اور جنسی تسکین کا جائز ذریعہ رکھتا ہے اس کے ارتکاب کی ہمت نہ کرے اور یہ

---

[۱] شوکانی، نیل الاوطار: ۷/ ۱۰۴، ۱۰۵ مطبعۃ مصطفیٰ البابی، قاہرہ ۱۹۷۱ء

اچھی طرح سمجھ لے کہ اس کے بعد اسے اپنی جان سے ہاتھ دھونا پڑے گا۔ غیر مسلم کو اس سے مستثنیٰ رکھنے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ اسے نسبتاً ہلکا جرم تصور کرے۔

ایک بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ اسلام نے حدود کے معاملے میں آزاد اور غلام کے درمیان فرق کیا ہے۔ زنا کا ارتکاب غلام سے ہو تو اسے آزاد شخص کی سزا سے نصف سزا دی جائے گی۔ باندیوں کے سلسلے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے:

فَاِذَا اُحْصِنَّ فَاِنْ اَتَیْنَ بِفَاحِشَةٍ فَعَلَیْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَی الْمُحْصَنٰتِ مِنَ الْعَذَابِ (النساء:۲۵)

جب باندیاں قید نکاح میں آجائیں پھر وہ بے حیائی کا کام (زنا) کریں تو ان پر اس سے آدھی سزا ہے جو آزاد شادی شدہ عورتوں کے لیے ہے۔

اس سے علمائے امت نے یہ استدلال کیا ہے کہ غلاموں کا بھی یہی حکم ہے چاہے کنوارے ہوں یا شادی شدہ۔[۱]

اسی طرح فقہاء کا اتفاق ہے کہ حد قذف غلام پر نافذ ہوگی۔[۲]

اس بنیاد پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ ذمی اور مسلمان کے درمیان حدود کے معاملے میں فرق کیا جائے تو غلط نہ ہوگا، لیکن یہ استدلال صحیح نہیں ہے۔ غلام بااختیار اور اپنی مرضی کا مالک نہیں ہوتا، لیکن اسلامی ریاست میں ذمی کی حیثیت غلام کی نہیں ہوتی، وہ آزاد اور اپنی مرضی کا مالک ہوتا ہے۔

قرآن وحدیث میں اس کا کوئی قطعی ثبوت نہیں ہے کہ حدود کے معاملے میں ذمی اور مسلمان کے درمیان فرق ہے۔ اس سلسلے میں دو صورتیں اختیار کی جاسکتی ہیں۔

ایک یہ کہ حدود کو اسلامی ریاست میں عام تعزیری قوانین (Criminal Law) کی حیثیت حاصل ہو اور مسلمانوں اور ذمیوں دونوں پر ان کا نفاذ ہو، اس سے پیش نظر مقاصد بہتر طریقہ سے حاصل ہوسکتے ہیں۔

۱۔ المغنی، ۱۲/ ۳۳۱-۳۳۳

۲۔ المغنی، ۱۲/ ۳۸۷،۳۸۸

دوسری صورت یہ کہ ان حدود سے ذمیوں کو مستثنیٰ رکھا جائے اور وہ خود اپنے قوانین کے تحت ان سے متعلق جرائم کی سزا نافذ کریں۔ ریاست اس بات کی نگرانی کرے کہ ان جرائم پر ان کے قوانین کے مطابق عمل ہو رہا ہے۔

اگر ذمی اپنے لیے بھی اسلامی حدود کو اختیار کریں تو ریاست انھیں پوری طرح ان پر نافذ کرے گی، کسی معاملہ میں ان کے لیے استثنا نہ ہوگا۔ بہر حال یہ کافی غور طلب مسئلہ ہے۔ اس پر مزید غور و فکر کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

(سہ ماہی تحقیقات اسلامی، جنوری، مارچ ۲۰۰۷ء)

غیر مسلموں سے ازدواجی تعلقات[1]

موجودہ دور میں مذہب سے تعلق جس طرح دن بدن کم زور ہوتا جا رہا ہے اور بعض قدیم اخلاقی قدریں جس تیزی سے پامال ہو رہی ہیں، اس کا ایک نتیجہ بین المذاہب شادیوں کی شکل میں سامنے آ رہا ہے۔ آج کے نوجوان لڑکے اور لڑکیاں ازدواجی رشتہ کے معاملہ میں بسا اوقات مذہب کو اہمیت نہیں دیتے، بلکہ ان کے نزدیک اصل اہمیت دولت و ثروت، حسن و جمال، تعلیم، ملازمت اور جذباتی تعلق کی ہوتی ہے۔ مختلف اسباب کی بنا پر خاندانی نظام بکھر چکا ہے اور اس کی گرفت ڈھیلی پڑ چکی ہے، اس لیے ماں باپ یا خاندان کے دوسرے بزرگ انھیں اس سے روک نہیں پا رہے ہیں۔ ابتدائی مرحلہ میں کسی قدر ناگواری کا اظہار ہوتا بھی ہے تو بعد میں اسے برداشت کرلیا جاتا ہے۔

اس طرح کے تعلقات مسلم نوجوانوں میں بھی شاذ و نادر نہیں رہے، بلکہ کثرت سے دیکھے جا رہے ہیں۔ مسلمان لڑکے اور لڑکیاں غیر مسلم لڑکے اور لڑکیوں سے ازدواجی رشتہ میں منسلک ہو جاتے ہیں۔ کورٹ میرج کے ذریعہ اسے قانونی تحفظ بھی حاصل ہوجاتا ہے۔

---

[1] اس موضوع کی بعض تفصیلات راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق' میں دیکھی جاسکتی ہیں۔ جو پہلو اس کتاب میں زیر بحث آئے ہیں وہ یہاں حذف کردیے گئے ہیں یا ان کی جانب صرف اجمالی اشارے کیے گئے ہیں۔

مشرکین سے ازدواجی تعلقات کی ممانعت

اسلام نے ازدواجی رشتوں کے سلسلے میں عقیدے کو بنیادی اہمیت دی ہے۔ وہ توحید کا علم بردار ہے، اس لیے اس نے اہل شرک سے ازدواجی رشتہ کو حرام قرار دیا ہے، اس لیے کہ دونوں عقیدوں کے درمیان جوہری اور اساسی فرق ہے۔

سورۂ بقرہ میں اس سلسلے میں یہ اصولی ہدایت دی گئی ہے:

وَ لَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكٰتِ حَتّٰى يُؤْمِنَّ ؕ وَلَاَمَةٌ مُّؤْمِنَةٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكَةٍ وَّ لَوْ اَعْجَبَتْكُمْ ۚ وَلَا تُنْكِحُوا الْمُشْرِكِيْنَ حَتّٰى يُؤْمِنُوْا ؕ وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ وَّلَوْ اَعْجَبَكُمْ ؕ اُولٰٓئِكَ يَدْعُوْنَ اِلَى النَّارِ ۚ وَاللّٰهُ يَدْعُوْٓا اِلَى الْجَنَّةِ وَالْمَغْفِرَةِ بِاِذْنِهٖ ۚ وَ يُبَيِّنُ اٰيٰتِهٖ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُوْنَ ۝

(البقرۃ:۲۲۱)

مشرک عورتوں سے نکاح مت کرو، جب تک کہ وہ ایمان نہ لے آئیں۔ مومن لونڈی (آزاد) مشرک عورت سے بہتر ہے اگرچہ وہ تم کو اچھی لگے اور مشرکین جب تک ایمان نہ لے آئیں ان سے اپنی عورتوں کا نکاح مت کرو اور مومن غلام (آزاد) مشرک سے بہتر ہے چاہے وہ تمھیں پسند ہی کیوں نہ آئے۔ یہ لوگ نارِ جہنم کی طرف بلاتے ہیں اور اللہ اپنے اذن سے جنت اور مغفرت کی دعوت دیتا ہے اور اپنے احکام کھول کھول کر لوگوں کو بیان کرتا ہے تاکہ وہ نصیحت حاصل کریں۔

اس آیت میں مسلمانوں کو مشرک عورتوں سے نکاح کرنے سے اور مسلمان عورتوں کو مشرکین کے نکاح میں دینے سے صاف منع کیا گیا ہے اور بتایا گیا ہے کہ کوئی مشرکہ اگر حسین وجمیل، صاحب ثروت اور اعلیٰ حسب ونسب والی ہے تو بھی اس کے مقابلہ میں ایک مسلمان باندی بہتر ہے، خواہ اسے ان میں سے بیشتر چیزیں حاصل نہ ہوں۔ اسی طرح ایک مشرک کے مقابلہ میں مسلمان غلام اچھا ہے چاہے مادی لحاظ سے وہ مشرک سے کم تر ہی کیوں نہ ہو۔

ممانعت کی وجہ

سوال یہ ہے کہ اسلام نے غیر مسلموں کے ساتھ حسن سلوک اور رواداری کی تعلیم دی ہے، ان کے ساتھ معاشی اور سماجی تعلقات کو جائز قرار دیا ہے، مختلف امور و مسائل میں ان سے تعاون کو روا رکھا ہے، تو پھر شادی بیاہ کے معاملے میں اس سخت رویہ کے لیے کیا وجہ جواز ہے؟ کیا یہ اس کی مجموعی تعلیمات سے متضاد طرزِ عمل نہیں ہے؟ کیا اس سے تعصب، عناد اور عدم رواداری کا اظہار نہیں ہو رہا ہے؟

آیت کے آخر میں اس کا جواب موجود ہے۔ وہ یہ کہ مشرکین اور اہل ایمان کے درمیان مناکحت کے عدم جواز کی وجہ ان کا عقیدہ ہے۔ شرک اور توحید دو متضاد تصورات ہیں۔ دونوں کی راہیں جدا ہیں۔ مشرکین دین شرک کی طرف لوگوں کو بلا رہے ہیں۔ اسلام توحید کی دعوت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک شرک کا راستہ تباہی کا راستہ ہے جو جہنم تک انسان کو پہنچاتا ہے اور اسلام کے ساتھ دنیا اور آخرت کی کامیابی وابستہ ہے۔ عورت اور مرد کے درمیان جہاں عقیدہ کا یہ زبردست فرق پایا جائے وہاں ازدواجی زندگی کامیاب نہیں ہوسکتی۔ میاں بیوی میں سے ایک کی زندگی مشرکانہ تصورات پر مبنی ہو اور دوسرا توحید کی راہ پر چلنا چاہے تو قدم قدم پر تصادم ہوگا اور گھر کا نظم اور سکون باقی نہیں رہ سکے گا۔

اس سلسلے کے بعض احکام

مکہ میں وہ مسلم خواتین بھی تھیں، جن کے شوہروں نے اسلام قبول نہیں کیا تھا اور وہ حالت شرک پر قائم تھے۔ سن ۶ھ میں صلح حدیبیہ ہوئی تو یہ خواتین مدینہ آنے لگیں۔ اسی طرح مسلمانوں کے نکاح میں پہلے سے مشرک عورتیں چلی آرہی تھیں۔ ان کے ازدواجی رشتے ابھی تک باقی تھے۔ اس سے بعض قانونی مسائل پیدا ہوگئے۔ سورۂ ممتحنہ میں اس سلسلے میں حسبِ ذیل ہدایات دی گئیں۔

يٰـاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْٓا اِذَا جَآءَكُمُ الْمُؤْمِنٰتُ مُهٰجِرٰتٍ فَامْتَحِنُوْهُنَّ ؕ اَللّٰهُ اَعْلَمُ بِاِيْمَانِهِنَّ ۚ فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ ؕ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ ؕ وَ اٰتُوْهُمْ مَّآ اَنْفَقُوْا ؕ وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اَنْ تَنْكِحُوْهُنَّ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ ؕ وَلَا تُمْسِكُوْا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ وَسْـَٔلُوْا مَآ اَنْفَقْتُمْ وَلْيَسْـَٔلُوْا مَآ اَنْفَقُوْا ؕ ذٰلِكُمْ حُكْمُ اللّٰهِ ؕ يَحْكُمُ بَيْنَكُمْ ؕ وَاللّٰهُ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ ○ وَ اِنْ فَاتَكُمْ شَيْءٌ مِّنْ اَزْوَاجِكُمْ اِلَى الْكُفَّارِ فَعَاقَبْتُمْ فَاٰتُوا الَّذِيْنَ ذَهَبَتْ اَزْوَاجُهُمْ مِّثْلَ مَآ اَنْفَقُوْا ؕ وَاتَّقُوا اللّٰهَ الَّذِيْٓ اَنْتُمْ بِهٖ مُؤْمِنُوْنَ ○ (الممتحنۃ: ۱۰، ۱۱)

اے ایمان والو! جب تمہارے پاس ایمان والی عورتیں ہجرت کرکے آئیں تو تم ان کا امتحان لے لو، ان کے ایمان کا (صحیح) حال اللہ خوب جانتا ہے۔ اگر تمہیں وہ ایمان والی معلوم ہوں تو انھیں کفار کے پاس واپس مت بھیجو، نہ تو وہ عورتیں کافروں کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ کافر ان کے لیے حلال ہیں اور ان کافروں نے جو کچھ (مہر) خرچ کیا وہ انھیں ادا کردو۔

ان (مہاجر) عورتوں سے ان کا مہر ادا کرکے نکاح کرنے میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے اور تم کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں روکے مت رکھو۔ جو تم نے (مہر) خرچ کیا ہے۔ وہ (ان سے) طلب کرلو اور جو انھوں نے (مہر) خرچ کیا ہے وہ (تم سے) طلب کرلیں۔ یہ اللہ کا حکم ہے۔ وہ تمہارے درمیان فیصلہ کرتا ہے اور اللہ علم والا اور حکمت والا ہے اور اگر تمہاری کچھ عورتیں کافروں کی طرف چلی جائیں (اور ان کے مہر نہ ملیں) تو جب تمہاری باری آئے تو جن کی عورتیں چلی گئی ہیں انھوں نے جتنا خرچ کیا ہے، اتنا انھیں واپس کردو۔ اور اللہ سے ڈرتے رہو جس پر تم ایمان رکھتے ہو۔

ان آیات میں مذکورہ دونوں طرح کی خواتین سے متعلق احکام بیان ہوئے ہیں۔ ایک وہ مسلم خواتین جو مکہ سے ہجرت کرکے مدینہ آئیں اور جن کے شوہر ابھی اسلام نہیں لائے تھے اور مکہ ہی میں مقیم تھے۔ دوسری وہ مشرک عورتیں جو ابھی تک مسلمانوں کے عقد میں تھیں[۱] بعض عورتیں وہ بھی تھیں جو مکہ ہی میں اپنے مشرک رشتہ داروں کے ساتھ رہ گئی تھیں۔

---

[۱] بعض روایات میں اس طرح کی چھ عورتوں کا ذکر ملتا ہے۔ زمخشری، الکشاف: ۴/ ۷۵۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء نیز ملاحظہ ہو۔ تفسیر الخازن مع تفسیر البغوی: ۶/ ۱۷۹-۱۸۰۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء

مسلمان خواتین کے متعلق کہا گیا:

۱- کوئی مسلمان عورت مکہ سے ہجرت کر کے مدینہ آئے تو تحقیق کرلی جائے کہ وہ اسلام لانے میں مخلص ہے۔ کسی دنیوی غرض، شوہر سے نزاع، خانگی جھگڑوں، کسی قرابت یا رشتہ داری کی وجہ سے یا دوسری شادی کے ارادہ سے اس نے ہجرت نہیں کی ہے[۱]۔

۲- تحقیق سے اگر معلوم ہو کہ اس نے سنجیدگی سے اسلام قبول کیا ہے اور اس کی ہجرت کا خدا اور رسول کی خوشنودی اور دینی جذبہ کے سوا کوئی دوسرا محرک نہیں ہے تو اسے دوبارہ مکہ نہ لوٹایا جائے۔ اسلام لانے کے بعد اس کا اپنے مشرک شوہر سے رشتہ منقطع ہوگیا۔ مسلمان عورت غیر مسلم کے لیے اور غیر مسلم مرد مسلمان عورت کے لیے حلال نہیں ہے۔

۳- جو مسلمان عورت اپنے غیر مسلم شوہر کو چھوڑ کر مدینہ آجائے اس سے اگر کوئی مسلمان نکاح کرنا چاہے اور عورت بھی اس کے لیے آمادہ ہو تو مہر ادا کر کے اس سے نکاح کرسکتا ہے۔

۴- مشرکین نے اپنی مسلمان بیویوں کو جو مہر دیا ہے وہ ان کو واپس کر دیا جائے اور مسلمان جن مشرک عورتوں کو چھوڑیں اپنا مہر ان سے (یا ان کے اولیاء سے) واپس لے لیں[۲]۔

۵- اس حکم کے آنے کے بعد جن عورتوں نے مدینہ ہجرت کی ان کے کافر شوہروں کے مہر مسلمانوں نے تو ادا کر دیے لیکن مسلمانوں نے جن مشرک عورتوں کو چھوڑا ان کے مہر ادا کرنے سے مشرکین نے انکار کر دیا[۳]۔

۱۔ جن باتوں کی تحقیق کی جاتی تھی ان کی تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن جریر، تفسیر جز۲۸ء، ص: ۴۱، ۴۲ طبع قدیم، نیز ملاحظہ ہو آلوسی، روح المعانی جلد ۱۴، جزء ۱۸ ص ۲۲۸، ۲۲۹۔ دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۴ء

۲۔ اس سلسلہ کی روایات کے لیے ملاحظہ ہو، ابن جریر، تفسیر: جزء ۲۸، ص ۴۲۔

۳۔ ابن جریر، تفسیر ۲۸/ ۴۵۔ زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۴/ ۵۰۶۔ آلوسی، روح المعانی جز۲۸ء، ص ۲۷۲

اس صورتِ حال کا علاج یہ تجویز ہوا کہ مشرکین کی طرف سے مسلمانوں کو مہر کی رقمیں نہ ملیں تو جو رقمیں انھیں دی جانے والی ہیں وہ روک لی جائیں اور یہ ان مسلمانوں کو دی جائیں، جن کا نقصان ہوا ہے۔ بعض حضرات کا خیال ہے کہ مالِ غنیمت (بیت المال) سے اس کی تلافی کی جائے گی۔ ان دونوں باتوں میں کوئی تضاد نہیں ہے جیسا کہ ابن کثیر اور ابن جریر نے لکھا ہے، پہلی صورت پر عمل نہ ہو سکے تو دوسری صورت اختیار کی جاسکتی ہے۔[1]

مدینہ کی اسلامی ریاست کا اہل مکہ سے معاہدۂ امن تھا، اس لیے ان احکام کا تعلق ایک معاہد قوم سے ہے۔ جن قبائل سے اس طرح کا معاہدہ نہیں تھا، ان کے سلسلے میں حضرت مجاہد اور قتادہ وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ آیت و ان فاتکم شیء ... میں یہ کہا گیا ہے کہ ان قبائل کی کوئی عورت ہجرت کر کے مدینہ آئے تو اس وقت تک اس کا مہر اس کے کافر شوہر کو واپس نہ کیا جائے جب تک کہ مدینہ سے ان کی طرف جانے والی عورت کا مہر وہ واپس نہ کردیں۔[2]

یہاں ایک مسئلہ کی وضاحت مناسب معلوم ہوتی ہے۔ وہ یہ کہ جس مسلمان عورت کے غیر مسلم شوہر کو اس کا مہر واپس کیا جائے وہ اس عورت سے اب نکاح کرنے والے کی جانب سے اس کا مہر شمار نہیں ہوگا۔ اس کے لیے اسے الگ سے مہر ادا کرنا ہوگا۔ ایک بات یہ کہی گئی ہے کہ اگر عورت کو مہر کی رقم اس لیے دی جائے کہ وہ اپنے سابق شوہر کا مہر واپس کردے تو گویا یہ پیشگی مہر یا مہر معجّل متصور ہوگا۔ اسی طرح بطورِ قرض اسے رقم دی جائے اور اس کی ادائیگی کو مہر مان لیا جائے تو یہ بھی صحیح ہوگا۔ بہرحال اس کے مشرک شوہر کو مہر کی جو رقم واپس کی گئی وہ الگ ہے اب جو مہر دیا جائے گا اس کا اس سے تعلق نہیں ہے۔[3]

---

[1] ابن جریر، تفسیر، ۲۸/ ۴۷-۷۰۔ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۸/ ۶۶، دار الحدیث القاہرہ ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۵ء

[2] ابن جریر، تفسیر، ۲۸/ ۴۵

[3] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۴/ ۵۰۵۔ آلوسی، روح المعانی: جلد ۱۴، جزء ۲۸، ص ۲۷۱

تفریق کی بنیاد اختلافِ دار ہے یا اسلام؟

اس آیت میں مہاجر عورتوں کے متعلق ارشاد ہوا:

فَاِنْ عَلِمْتُمُوْهُنَّ مُؤْمِنٰتٍ	اگر تمہیں وہ ایمان والی معلوم ہوں تو
فَلَا تَرْجِعُوْهُنَّ اِلَى الْكُفَّارِ ؕ لَا	انھیں کفار کے پاس واپس مت بھیجو۔ نہ تو
هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ	وہ عورتیں کافروں کے لیے حلال ہیں اور
لَهُنَّ ؕ	نہ وہ کافر ان کے لیے حلال ہیں۔

اس میں واضح الفاظ میں کہہ دیا گیا ہے کہ اہل ایمان عورتیں ہجرت کر کے مدینہ آجائیں تو انھیں دوبارہ مکہ نہ بھیجا جائے اس لیے کہ اب وہ اپنے مشرک شوہروں کے لیے اور مشرک شوہر ان کے لیے حلال نہیں رہے[1]۔

اس کی قانونی حیثیت کے متعلق امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ دار الحرب میں کوئی عورت اسلام قبول کرنے کے بعد ہجرت کر کے دار الاسلام پہنچ جائے تو دار الحرب میں اس کا جو مشرک شوہر ہے اس سے اس کا ازدواجی رشتہ خود بخود منقطع ہوگیا۔ اختلافِ دار نے دونوں کے نکاح کو ختم کر دیا[2]۔

امام شافعیؒ کے نزدیک میاں بیوی میں سے ایک کا اسلام قبول کرنا اور دوسرے کا اسلام قبول نہ کرنا اس تفریق کا سبب ہے۔ علامہ قرطبیؒ فرماتے ہیں:

"آیت کا مطلب یہ ہے کہ کوئی مومنہ کسی کافر کے لیے اور کوئی مومن کسی مشرکہ کے لیے حلال نہیں ہے (ان کا ایک دوسرے سے نکاح نہیں ہوسکتا)۔ یہ زبردست دلیل ہے اس بات کی کہ مسلمان عورت کو اس کے کافر شوہر سے الگ کرنے والی چیز اسلام ہے نہ کہ ہجرت۔ امام ابوحنیفہؒ فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان اختلاف دار نے تفریق پیدا کی ہے۔ امام مالک کے یہاں بھی اس کا اشارہ بلکہ صراحت ملتی

---

[1] زمخشری، الکشاف: ۴/ ۵۰۴

[2] احناف کے نقطۂ نظر کو تفصیل سے سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو، جصاص، احکام القرآن: ۳/ ۵۸۵-۵۸۸،

ہے۔ لیکن پہلی رائے ہی صحیح ہے۔ اس لیے کہ لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ کے الفاظ نے واضح کر دیا ہے کہ مسلمان مرد کے لیے غیر مسلم عورت اور مسلمان عورت کے لیے غیر مسلم مرد کے حلال نہ ہونے کی وجہ اسلام ہے نہ کہ اختلاف دار۔ علامہ ابوعمر ابن عبدالبرؒ کہتے ہیں کہ دار کی بنیاد پر اس میں فرق نہیں کیا گیا ہے۔ کتاب اللہ میں نہ رسول اللہ ﷺ کی سنت میں اور نہ قیاس ہی سے اس کی تائید ہوتی ہے۔ اس میں دین ہی کو دیکھا جائے گا کہ وہ ایک ہے یا نہیں۔"[۱]

اس مسئلہ میں فقہاء کے مسلک یہ ہیں:

۱- میاں بیوی اگر ایک ساتھ اسلام لے آئیں تو پہلے نکاح پر قائم رہیں گے، چاہے ان کا نکاح کسی بھی طریقہ سے ہوا ہو۔ از سر نو نکاح کی ضرورت نہیں ہے۔ الاّ یہ کہ ان کے درمیان کوئی ایسا نسبی رشتہ ہو جس سے نکاح کو اسلام نے حرام قرار دیا ہے یا رضاعت کا تعلق ہو۔ علامہ ابن عبد البر کے بقول اس پر امت کا اجماع ہے۔ فرماتے ہیں: رسول اللہ ﷺ کے دور میں بہت سے ایسے افراد اسلام لائے، جن کی بیویوں نے بھی اسلام قبول کیا اور وہ اپنے سابق نکاح پر قائم رہے۔ آپ نے ان سے شروطِ نکاح اور کیفیت نکاح کے بارے میں دریافت نہیں کیا۔ یہ بات تواتر سے ثابت ہے۔[۲]

امام ابو حنیفہؒ نے دار الاسلام اور دار الحرب کے احکام میں فرق کیا ہے۔ ان کے نزدیک دار الاسلام میں اگر عورت اسلام قبول کرتی ہے اور شوہر دینِ شرک پر قائم ہے تو اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر اسلام لے آئے تو وہ اس کی بیوی رہے گی ورنہ قاضی ان کے درمیان تفریق کردے گا۔ یہ طلاق شمار ہوگی۔ اس کے برخلاف کوئی مرد اسلام قبول کرتا ہے اور اس کی بیوی (مثلاً) مجوسی ہے تو اس کے سامنے اسلام پیش کیا جائے گا۔ اگر قبول کرلے تو اس کی بیوی رہے گی ورنہ قاضی ان کے درمیان تفریق

---

۱ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۸/ ۶۴، نیز ملاحظہ ہو ص ۶۷

۲ ابن قدامہ، المغنی: ۱۰/ ۵، ۷، ۸۔ ہجر القاہرہ ۱۹۹۲ء۔ تحقیق عبداللہ عبدالمحسن الترکی۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۳/ ۳۹۰۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۵ء

کردے گا۔ لیکن یہ طلاق شمار نہ ہوگی[1]

دار الحرب میں اگر کوئی عورت اسلام لائے اور اس کا شوہر حالت شرک ہی پر قائم رہے یا کوئی مرد اسلام لائے اور اس کی مجوسی بیوی اسلام نہ لائے تو ان کے درمیان تفریق اس وقت واقع ہوگی، جب کہ عورت کی تین ماہ واری ہو۔ ماہ واری نہ ہونے کی صورت میں تین ماہ کی مدت گزر جائے[2]

میاں بیوی مسلمان ہیں لیکن ایک دار الحرب میں اور دوسرا دار الاسلام میں مقیم ہے تو اس سے ان کے درمیان تفریق نہ ہوگی[3]

امام مالک کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی عورت اپنے شوہر سے پہلے اسلام لے آئے اور شوہر حالت شرک پر قائم رہے تو اسے (عدت پوری ہونے تک) موقع دیا جائے گا۔ اگر وہ اس مدت میں اسلام لے آتا ہے تو بیوی سے اس کا تعلق باقی رہے گا۔ مدت گزرنے کے بعد تفریق ہو جائے گی۔ امام مالک نے اس سلسلے کے بعض واقعات بھی بیان کیے ہیں کہ دور رسالت میں بیوی کے اسلام لانے کے دو ایک ماہ بعد شوہر کو اسلام کی سعادت نصیب ہوئی۔ رسول اللہ ﷺ نے ان کے نکاح کو باقی رکھا۔

اگر مرد کے اسلام لانے کے فوراً بعد عورت اسلام نہ لائے تو فرماتے ہیں کہ ان کے درمیان تفریق ہوجائے گی[4]

امام زہریؒ، امام شافعیؒ، اوزاعیؒ اور ایک روایت کے مطابق امام احمدؒ کے نزدیک میاں بیوی میں سے ایک اسلام قبول کرے اور دوسرا قبول نہ کرے تو عدت پوری ہونے تک انتظار کیا جائے گا۔ اس مدت میں اسلام نہ لائے تو دونوں کے درمیان تفریق ہوجائے گی[5]

۱۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۳/۳۹۶   ۲۔ حوالہ سابق، ص ۳۹۸

۳۔ جصاص، احکام القرآن: ۳/۵۸۶، ۵۸۷

۴۔ مؤطا امام مالک: کتاب النکاح، باب نکاح المشرک اذا اسلمت زوجتہ قبلہ

۵۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۰/۸، قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۱۸/۶۷

اس بحث کا تعلق اس سے ہے کہ عورت کے ساتھ خلوت صحیحہ ہوئی ہو لیکن اگر خلوت نہیں ہوئی ہے تو علامہ قرطبی کہتے ہیں کہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان کا نکاح فوراً ختم ہوجائے گا۔ یہاں عدت کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔[1]

عہد رسالت میں اس پر عمل کی تفصیل

دار الحرب اور دار الاسلام کی پیچیدہ اور اختلافی بحث سے قطع نظر، جس پر تفصیل سے گفتگو کا یہ موقع نہیں ہے۔ اس موضوع پر فقہاء کے خیالات اختصار کے ساتھ اوپر بیان کردیے گئے ہیں۔ علماء اور فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ اس آیت نے مسلمانوں اور مشرکین کے ازدواجی تعلقات ختم کردئے:

لَا هُنَّ حِلٌّ لَّهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّوْنَ لَهُنَّ	نہ وہ عورتیں ان کے لیے حلال ہیں اور نہ وہ مرد ان عورتوں کے لیے۔

اس فقرے کے تحت حافظ ابن کثیرؒ لکھتے ہیں:

هٰذه الاٰيـة هي التى حرمت المسلمات على المشركين و قد كان جائزا فى ابتداء الاسلام ان يتزوج المشرک المومنة[2]	یہی آیت ہے، جس نے مسلمان عورتوں کے لیے مشرکین سے نکاح کو حرام قرار دیا۔ آغاز اسلام میں مشرک کا مومنہ سے شادی کرنا جائز تھا۔

جو مشرک عورتیں مسلمانوں کے نکاح میں تھیں ان کے متعلق حکم ہوا۔

وَلَا تُمْسِكُوْهُنَّ بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ	کافر عورتوں کی عصمتیں اپنے قبضہ میں (نکاح میں) نہ رکھو۔

مجاہد اس حکم کے ذیل میں کہتے ہیں:

---

[1] قرطبی: الجامع لاحکام القرآن: ۱۸/ ۶۷۔ اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے ملاحظہ ہو: بخاری، کتاب الطلاق، باب اذا اسلمت المشرکۃ او النصرانیۃ الخ مع فتح الباری: ۹/ ۴۲۰-۴۲۲

[2] ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۸/ ۶۵

اصحاب محمد امروا بطلاق نسائهم كوافر بمكة قعدن مع الكفار[1]	محمد ﷺ کے صحابہ کو حکم دیا گیا کہ مکہ میں ان کی جو کافر بیویاں کفار کے ساتھ رہ گئی ہیں انھیں طلاق دے دیں۔

روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ اس حکم کے آنے کے بعد مسلمانوں نے اپنی مشرک عورتوں کو طلاق دے دی۔ اس پر جس طرح عمل ہوا اس کا ذکر امام زہریؒ ان الفاظ میں کرتے ہیں:

فطلق المؤمنون حين انزلت هٰذه الاٰية كل امرأة كافرة كانت تحت رجل منهم[2]	جب یہ آیت نازل ہوئی تو مسلمانوں نے ہر اس کافر عورت کو جو ان میں سے کسی کے عقد میں تھی، طلاق دے دی۔

یہ اس بات کا قطعی ثبوت ہے کہ اہل اسلام کے اہل شرک سے ازدواجی تعلقات ہمیشہ کے لیے ختم کر دیے گئے۔ اب ان کے درمیان رشتہ مناکحت کبھی قائم نہیں ہوسکتا۔

کتابیات سے نکاح کا جواز

یہاں ایک سوال یہ ہے کہ اسلام نے شادی بیاہ کے معاملہ میں تمام مذاہب کو ایک صف میں رکھا ہے یا ان میں فرق کیا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ اسلام اس معاملہ میں اہل کتاب اور غیر اہل کتاب کے درمیان فرق کرتا ہے۔ چناں چہ اس نے مشرکین سے ازدواجی تعلقات سے منع کرنے کے ساتھ اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا ہے۔ سورۂ مائدہ میں ارشاد ہے:

وَ الْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا	(تمہارے لیے حلال ہیں) اہلِ ایمان میں کی پاک دامن عورتیں اور ان لوگوں کی پاک دامن عورتیں جنھیں تم

---

[1] آلوسی، روح المعانی جزء ۲۸/ص ۷۶

[2] ابن جریر طبری، تفسیر: جزء ۲۸، ص ۴۴

الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ اِذَآ اٰتَيْتُمُوْهُنَّ اُجُوْرَهُنَّ مُحْصِنِيْنَ غَيْرَ مُسٰفِحِيْنَ وَلَا مُتَّخِذِيْٓ اَخْدَانٍ ؕ وَ مَنْ يَّكْفُرْ بِالْاِيْمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهٗ ۡ وَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ مِنَ الْخٰسِرِيْنَ ۝ (المائدہ:۵)

سے پہلے کتاب دی گئی، جب کہ تم انھیں ان کے مہر ادا کرو، انہیں قید نکاح میں لاؤ، بدکاری نہ کرو اور چوری چھپے دوستی نہ کرو۔ (یاد رکھو) جو شخص ایمان کا انکار کردے اس کا عمل رائیگاں گیا اور وہ آخرت میں نقصان اٹھانے والا ہوگا[۱]

اس کا صاف مطلب یہ ہے کہ ایک مسلمان جس طرح شریف مسلمان عورت سے نکاح کر سکتا ہے، اسی طرح شریف کتابیہ سے بھی نکاح کرنا اس کے لیے جائز ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اہل کتاب مشرکین کے زمرے میں نہیں آتے؟ کیا ان کے اندر کسی نہ کسی نوعیت کا شرک نہیں پایا جاتا؟ یا یہ کہ وہ ہر طرح کے شرک سے پاک ہیں؟ اگر ان میں بھی شرک ہے تو کیا اس کے باوجود سورۂ بقرہ کے عام حکم سے سورۂ مائدہ میں اہل کتاب کو مستثنیٰ قرار دیا گیا ہے؟ یا یہ کہ سورۂ بقرہ کا حکم باقی ہے اور سورۂ مائدہ کی آیت منسوخ ہے؟ ذیل میں ان سوالات سے کسی قدر تفصیل سے بحث کی کوشش کی جائے گی۔

حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ پہلے سورۂ بقرہ میں مشرکات سے نکاح کی ممانعت کی گئی تھی، پھر سورۂ مائدہ کی آیت کے ذریعہ اہل کتاب کو اس سے مستثنیٰ قرار دیا گیا۔[۲]

یہی بات حضرت عکرمہؒ اور حضرت حسن بصریؒ نے کہی ہے کہ پہلے سورۂ بقرہ کی آیت نازل ہوئی، جس میں مشرکات سے نکاح سے منع کیا گیا تھا۔ اس کے بعد سورۂ مائدہ کی آیت کے ذریعہ کتابیات کی حد تک یہ حکم منسوخ کر دیا گیا[۳]

مجاہدؒ کہتے ہیں کہ سورۂ بقرہ کی آیت میں مکہ کی مشرکات اور ان کے علاوہ دیگر

---

۱ آیت میں 'محصنات' کا لفظ آیا ہے۔ اس کا ترجمہ بالعموم پاک دامن عورتیں کیا گیا ہے۔ اس کے معنی آزاد عورتوں کے بھی لیے گئے ہیں۔ تفصیل آگے آ رہی ہے۔

۲ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن: ۴/ ۳۶۲، تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، دار المعارف مصر، ۱۹۶۹ء

۳ حوالہ سابق، ص ۳۶۳

تمام مشرکات سے نکاح کرنے سے منع کیا گیا تھا۔ پھر سورۂ مائدہ کی آیت کے ذریعہ اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کو جائز کیا گیا[1]

حضرت سعید بن جبیرؒ فرماتے ہیں کہ سورۂ بقرہ کی آیت میں جن مشرکات سے نکاح سے منع کیا گیا ہے اس سے بت پرست مشرکات مراد ہیں[2]

حضرت قتادہؒ کہتے ہیں کہ اس سے مشرکات عرب مراد ہیں، جن کے پاس اللہ کی کوئی کتاب، جسے وہ پڑھیں، نہیں تھی۔

ایک دوسری روایت میں فرماتے ہیں کہ اس سے وہ مشرکات مراد ہیں، جو اہل کتاب نہیں ہیں[3]

علامہ ابن جریر طبریؒ نے حضرت قتادہؒ کی تفسیر کو ترجیح دی ہے۔ فرماتے ہیں کہ سورۂ بقرہ میں جن مشرکات کا ذکر ہے اس میں اہل کتاب کی عورتیں شامل نہیں ہیں۔ ان سے نکاح کو اللہ تعالیٰ نے جائز قرار دیا ہے[4]

ان دونوں آیات کے ذیل میں ناسخ ومنسوخ یا اہل کتاب کے استثنا وغیرہ کی جو بحث ہے اس کا خلاصہ یہ ہے کہ سورۂ بقرہ میں بت پرست مشرکات سے نکاح سے منع کیا گیا ہے اور سورۂ مائدہ میں اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کی اجازت دی گئی ہے، گو کہ ان میں بھی شرک داخل ہوگیا تھا۔

علامہ ابن جریر طبریؒ نے اس سلسلہ میں ایک مرفوع حدیث بھی حضرت جابرؓ سے روایت کی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

نتزوج نساء اھل الکتٰب ولاَ یتزوجون نسائنا[5]

ہم اہل کتاب کی عورتوں سے شادی کریں گے، لیکن انھیں ہماری عورتوں سے نکاح کی اجازت نہ ہوگی۔

---

[1] طبری، حوالہ سابق [2] حوالہ سابق، ص ۳۶۴

[3] حوالہ سابق، ص ۳۶۳، ۳۶۴ [4] حوالہ سابق، ص ۳۶۵

[5] اس حدیث میں کسی قدر ضعف ہے لیکن قابل احتجاج ہے۔ ملاحظہ ہو طبری، تفسیر، جامع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۳۶۷، حاشیہ ۲

پوری بحث کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کیا ہے:

ولا تنکحوا ایها المؤمنون مشرکات غیر اهل کتاب حتی یؤمن فیصدقن بالله و رسوله وما انزل علیه[۱]	اے ایمان والو! مشرک عورتوں سے نکاح نہ کرو۔ سوائے اہل کتاب کی عورتوں کے، جب تک کہ وہ اللہ اور اس کے رسول پر اور جو کچھ رسول پر نازل ہوا ہے اس پر ایمان نہ لے آئیں۔

ان دلائل کی بنا پر جمہور کے نزدیک کتابیہ سے نکاح جائز ہے۔ بلکہ بعض اصحابِ علم نے تو لکھا ہے کہ اس کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔ علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ کہتے ہیں:

اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا اور اس کے شکر کے بعد عرض ہے کہ اہل علم کے درمیان اہلِ کتاب کی آزاد عورتوں سے نکاح کے جواز میں کوئی اختلاف نہیں ہے، جن اصحاب سے اس کا جواز منقول ہے ان میں حضرت عمرؓ، حضرت عثمانؓ، حضرت طلحہؓ، حضرت حذیفہؓ، حضرت سلمانؓ اور حضرت جابرؓ وغیرہ شامل ہیں۔ علامہ ابن المنذرؒ فرماتے ہیں کہ امت کے ابتدائی دور کے اصحاب میں سے کسی سے بھی اس کی حرمت منقول نہیں ہے۔ خلال کی روایت ہے کہ حضرت حذیفہؓ، حضرت طلحہؓ، جارود بن المعلیٰؓ اور اذینۃ العبدیؒ نے اہلِ کتاب کی عورتوں سے نکاح کیا ہے۔ یہی بات تمام اہل علم نے کہی ہے۔ البتہ اصحاب تشیع میں فرقۂ امامیہ نے اسے حرام قرار دیا ہے اور سورۂ بقرہ اور سورۂ ممتحنہ کی آیات سے اس پر استدلال کیا ہے۔[۲]

علامہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ صحابہ و تابعین کی ایک جماعت سے کتابیات سے نکاح کا جواز ثابت ہے۔ کسی نے نہیں کہا کہ یہ حرام ہے۔

ولاَ نعلم عن احد من الصحابة والتابعين تحريم نكاحهن[۳]	ہمارے علم میں نہیں ہے کہ صحابہ و تابعین میں سے کسی نے بھی ان سے نکاح کو حرام قرار دیا ہو۔

۱۔ طبری، حوالہ سابق

۲۔ ابن قدامہ، المغنی: ۹/۵۴۵، ہجر، القاہرہ ۱۹۹۲ء

۳۔ جصاص، احکام القرآن: ۴۰۳

مزید لکھتے ہیں: حضرت عثمانؓ نے نائلہ بنت الفرافصہ سے شادی کی۔ یہ نصرانی تھیں، طلحہ بن عبید اللہؓ نے شام کی ایک یہودی خاتون سے عقد کیا تھا۔ حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودی عورت سے نکاح کیا۔

ولو کان ذلک محرما عند الصحابة لظهر منهم نکیر او خلاف و فی ذٰلک دلیل علی اتفاقهم علی جوازه[1]	اگر یہ اقدام صحابہ کے نزدیک حرام ہوتا تو وہ اس پر ضرور نکیر کرتے یا اختلاف کرتے (چوں کہ صحابہ کرام کی طرف سے اس طرح کی بات سامنے نہیں آئی) اس لیے یہ اس کے جواز پر ان سب کے اتفاق کی دلیل ہے۔

امام رازی فرماتے ہیں:

و مما یدل علی جواز ذٰلک ماروی ان الصحابة کانوا یتزوجون بالکتابیات و ما ظهر عن احد منهم انکار علی ذلک فکان هٰذا اجماعا علی الجواز[2]	اس کے جواز پر وہ روایات دلالت کرتی ہیں، جن سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام کتابیات سے نکاح کرتے تھے، کسی صحابی نے اس پر انکار نہیں کیا، لہٰذا یہ اس کے جواز پر ان کا اجماع ہے۔

صحابہ کرام میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے متعلق آتا ہے کہ وہ اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کو صحیح نہیں سمجھتے تھے۔ اس لیے کہ ان کے نزدیک وہ بھی مشرکین میں شامل ہیں۔ چناں چہ جب ان سے یہودیہ یا نصرانیہ سے نکاح کے متعلق دریافت کیا جاتا تو جواب دیتے:

ان الله حرم المشرکات علی المؤمنین ولاَ اعلم من الاِشراک شیئا اکبر من ان	اللہ تعالیٰ نے مشرکات کو مومنین کے لیے حرام ٹھہرایا ہے۔ میں نہیں جانتا کہ اس سے بڑا شرک کوئی اور ہوسکتا ہے کہ عورت

۱۔ احکام القرآن حوالہ سابق، نیز ملاحظہ ہو ابن الہمام، فتح القدیر: ۳/ ۲۲۰، دار الکتب العلمیہ لبنان، ۱۹۹۵ء

۲۔ رازی، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) جلد ۳، جزء ۶ ص ۵۰، دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۰ء

تقول المرأة ربها عیسیٰ وھو عبد من عباد الله[1] — کہے کہ عیسیٰؑ اس کے رب ہیں۔ حالانکہ وہ اللہ کے بندوں میں سے ایک ہیں۔

جن لوگوں نے کتابیات سے نکاح کو ناجائز قرار دیا ہے، امام ابن تیمیہؒ نے ان کے دلائل کا بہت عمدہ تجزیہ کیا ہے اور اس کی کم زوری واضح کی ہے۔ فرماتے ہیں:

جمہور سلف و خلف کے نزدیک، جن میں ائمہ اربعہ بھی شامل ہیں، سورۂ مائدہ کی آیت کی بنیاد پر کتابیات سے نکاح جائز ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی رائے اس کے خلاف ہے۔ آج کل کے بعض اہل بدعت بھی اسی خیال کے حامل ہیں۔ ان حضرات کی دلیل سورۂ بقرہ اور سورۂ ممتحنہ کی آیات ہیں۔

سورۂ بقرہ کی آیت سے ان حضرات کے استدلال کے تین جواب دیے جاسکتے ہیں:

۱- مشرکین کے زمرہ میں اہل کتاب نہیں آتے۔ قرآن مجید نے دونوں میں فرق کیا ہے اور ان کا الگ الگ ذکر کیا ہے۔ اس ذیل کی ایک آیت یہ ہے:

اِنَّ الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا وَالَّذِیْنَ ھَادُوْا وَالصّٰبِئِیْنَ وَالنَّصٰرٰی وَالْمَجُوْسَ وَالَّذِیْنَ اَشْرَکُوْۤا اِنَّ اللّٰهَ یَفْصِلُ بَیْنَھُمْ یَوْمَ الْقِیٰمَةِ اِنَّ اللّٰهَ عَلٰی کُلِّ شَیْءٍ قَدِیْرٌ ○ (الحج:۱۷)

جو لوگ ایمان لائے اور یہودی ہوئے اور صابی اور نصاریٰ اور مجوس اور جن لوگوں نے شرک کیا ان سب کے درمیان اللہ قیامت کے روز فیصلہ کردے گا۔ ہر چیز اللہ کی نظر میں ہے۔

اس طرح کی اور بھی آیات ہیں، جن سے یہ فرق نمایاں ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قرآن مجید نے اہل کتاب کو شرک میں ملوث قرار دیا ہے، ان کے شرک پر تنقید اور اس کی

---

[1] بخاری، کتاب الطلاق، باب قول اللہ ولا تنکحوا المشرکات۔ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کے علاوہ تابعین میں محمد بن الحنفیہ اور شیعوں میں فرقہ زیدیہ کے امام ہادی نے بھی کتابیات سے نکاح کو حرام قرار دیا ہے۔ رازی، مفاتیح الغیب، جلد ۳، جزء ۶ ص ۵۰۔ نیز ملاحظہ ہو۔ آلوسی، روح المعانی جزء ۲، ص ۱۸۸ جزء ۶ ص ۶۶۔

تردید کی ہے، اس لیے ان کا شمار بھی مشرکین ہی کی صف میں ہوگا، لیکن یہ بات صحیح نہیں ہے، اس لیے کہ اہل کتاب کے اصل دین میں شرک نہیں ہے۔ نبوت اور رسالت پر ان کا ایمان ہے۔ وہ انبیاء کو مانتے ہیں اور انبیاء سارے کے سارے توحید کے علم بردار تھے۔ یہی ان کی تعلیم تھی، اسی کی انھوں نے دعوت دی۔ نصاریٰ کو شرک سے اس لیے متصف قرار دیا گیا کہ انھوں نے اپنے اصل دین میں اسے داخل کیا۔ جس طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی امت بہت سی گم راہیوں میں مبتلا ہوگئی۔ ان کا آپ کے لائے ہوئے دین سے کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسی طرح نصاریٰ کے شرک کا بھی ان کے اصل دین سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسی وجہ سے قرآن مجید نے انھیں 'مشرک' نہیں کہا بلکہ یہ کہا کہ وہ شرک کر رہے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں ان کے لیے جملہ اسمیہ استعمال نہیں کیا بلکہ جملہ فعلیہ استعمال کیا۔ سورۂ بقرہ کی جو آیت زیر بحث ہے اس میں 'المشرکین' اور 'المشرکات' کے الفاظ ہیں جو اسماء ہیں۔ ان کا اطلاق ایک مخصوص گروہ پر ہوتا ہے، جس میں اہل کتاب نہیں آتے[1]

۲- دوسری بات یہ کہی جاسکتی ہے کہ 'مشرکین' میں اہل کتاب اسی وقت داخل ہوں گے جب کہ ان کے ساتھ اہل کتاب کا ذکر نہ ہو۔ اگر مشرکین کے ساتھ اہل کتاب کا بھی ذکر ہو تو وہ ان میں نہیں آئیں گے۔ اس پہلو سے سورۂ بقرہ کی آیت میں مشرکین

---

[1] قرآن مجید نے اہل کتاب اور مشرکین کے درمیان جو فرق کیا ہے اور ان کو دو الگ گروہوں کی حیثیت سے جس طرح پیش کیا ہے اس کی تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو: قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۶۸/۳، ۶۹۔ ابن قدامہ، المغنی: ۵۴۵/۹، ۵۴۶۔ بعض فقہاء نے قرآن کی روشنی میں اس فرق کو اس طرح بیان کیا ہے کہ لغت میں شرک کا تصور وسیع ہے۔ ریا کار آدمی کو بھی لغت کی رو سے مشرک کہا جاسکتا ہے، لیکن شارع نے مشرک کا لفظ خاص معنیٰ میں استعمال کیا ہے۔ اہل کتاب اس میں نہیں آتے۔ انھیں اس نے مشرک نہیں کہا ہے۔ البتہ ان کے شرکیہ اعمال کی وجہ سے یہ کہا جائے گا کہ وہ شرک کرتے ہیں۔ مشرک کا اطلاق اس شخص پر ہوگا جو اللہ کے ساتھ کسی دوسرے کی عبادت کرے اور جس کا دعویٰ کسی نبی یا آسمانی کتاب کی اتباع کا نہ ہو۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۲۱۹/۳

ومشرکات کے اندر اہل کتاب کو بھی شامل ہونا چاہیے۔ لیکن اس آیت کے الفاظ عام ہیں اور سورۂ مائدہ کی آیت خاص ہے۔ یہ فقہی قاعدہ ہے کہ خاص عام پر مقدم ہوتا ہے۔

۳- یہ ایک واقعہ ہے کہ سورۂ بقرہ کا نزول پہلے ہوا ہے، اس کے بعد سورۂ مائدہ نازل ہوئی ہے۔ اس لیے سورۂ بقرہ کی آیت میں اہل کتاب شامل بھی ہوں تو سورۂ مائدہ کی آیت اس کی ناسخ ہے۔

جہاں تک سورۂ ممتحنہ کی آیت وَلاَ تُمسِکُوا بِعِصَمِ الْکَوَافِرِ (کافر عورتوں کو اپنے نکاح میں روکے مت رکھو) کا تعلق ہے تو اس کا ایک خاص پس منظر ہے۔ اس سے مشرکات عرب مراد ہیں۔ یہاں اہل کتاب زیر بحث ہی نہیں تھے[1]

حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کی رائے کو علامہ ابن تیمیہؒ نے جمہور کی رائے سے مختلف قرار دیا ہے، لیکن علامہ ابوبکر جصاصؒ کہتے ہیں کہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے دو طرح کی روایتیں ملتی ہیں۔ ایک روایت میں ہے کہ انھوں نے اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح کو پسند نہیں کیا، دوسری روایت ہے کہ انھوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے مشرکات سے نکاح کو حرام قرار دیا ہے۔ اس سے بڑا شرک اور کیا ہوگا کہ عورت حضرت عیسیٰؑ کو خدا سمجھے اور اس کی عبادت کرے۔ اس میں انھوں نے حرمت کا قطعی حکم دینے سے احتراز کیا ہے۔ میمون بن مہران کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عمرؓ سے کہا کہ ہم جس جگہ رہتے ہیں وہاں اہل کتاب بھی ہمارے ساتھ رہتے بستے ہیں۔ کیا ہم ان کی عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں اور ان کا ذبیحہ کھا سکتے ہیں؟ تو انھوں نے تحریم و تحلیل کی دونوں آیتیں (سورۂ بقرہ اور مائدہ کی آیتیں) پڑھ دیں۔ میں نے کہا: یہ آیتیں تو ہم بھی پڑھتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ ان کی روشنی میں کیا اہل کتاب کی عورتوں سے نکاح جائز اور ان کا ذبیحہ حلال ہے؟ اس پر بھی وہ دونوں طرح کی آیات پڑھ کر خاموش ہوگئے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے اس مسئلہ میں حضرت عبد اللہ بن عمرؓ کو توقف تھا۔ جہاں تک کراہت کا

---

[1] مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ترتیب عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمی: ۳۲/۱۷۸-۱۸۱، نیز ملاحظہ ہو، ۱۴/۹۱-۹۳

تعلق ہے اس سے حرمت نہیں ثابت ہوتی[1]

ایک روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ بھی کتابیات سے نکاح کے جواز کے قائل نہ تھے۔ بعض صحابہ نے اس طرح کا اقدام کیا تو سخت برہمی کا اظہار فرمایا۔

شہر بن حوشب کہتے ہیں کہ میں نے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کو فرماتے سنا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مومنات مہاجرات کے علاوہ دوسری ہر طرح کی عورتوں سے نکاح سے منع فرمایا۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔ وَمَن يَّكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ (المائدۃ:۵) ''جو اللہ کا انکار کرے اس کا عمل رائیگاں گیا'' حضرت طلحہ بن عبید اللہؓ نے ایک یہودیہ سے اور حضرت حذیفہ بن الیمانؓ نے ایک نصرانیہ سے نکاح کیا تو حضرت عمرؓ بے حد خفا ہوئے اور ان کی تادیب کا ارادہ کیا۔ انھوں نے عرض کیا: امیر المومنین! خفا نہ ہوں، ہم انھیں طلاق دیے دیتے ہیں۔ حضرت عمرؓ نے فرمایا: اگر انھیں طلاق دینا جائز ہوتا تو ان سے نکاح بھی جائز ہوتا۔ میں تو انھیں ذلت کے ساتھ تم سے جدا کروں گا۔[2]

اس روایت سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت عبد اللہ بن عباسؓ بھی کتابیات سے نکاح کو جائز نہیں سمجھتے تھے، لیکن سورۂ بقرہ اور سورۂ مائدہ کی متعلقہ آیات کی جو تفسیر انھوں نے کی ہے اور جس کا حوالہ اس سے پہلے دیا جاچکا ہے، وہ اس کے خلاف ہے۔ اس سے صاف طور پر اس کا جواز نکلتا ہے۔ حضرت عمرؓ سے متعلق جس واقعہ کا اس میں ذکر ہے وہ بھی صحیح نہیں ہے۔

علامہ ابن جریر طبریؒ نے اس روایت پر دو پہلوؤں سے تنقید کی ہے۔ ایک یہ کہ کتابیات سے نکاح کے جواز پر امت کا اجماع ہے۔ اس کے مقابلہ میں اس روایت کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔[3]

---

[1] جصاص، احکام القرآن: ۱/ ۴۰۲۔ نیز ملاحظہ ہو، قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۳/ ۶۸

[2] ابن جریر، جامع البیان: ۴/ ۳۶۴، ۳۶۵

[3] حوالہ سابق، ص ۳۶۵۔ نیز ص ۳۶۷

دوسرے یہ کہ یہ روایت سنداً بھی کم زور ہے۔ اس سے زیادہ صحیح سند کے ساتھ حضرت عمرؓ سے جواز ثابت ہے۔ چناں چہ حضرت زید بن وہب نے حضرت عمرؓ کا یہ قول نقل کیا ہے:

المسلم یتزوج النصرانیة ولاَ یتزوج النصرانی المسلمة[1]	مسلمان نصرانی عورت سے شادی کرسکتا ہے لیکن نصرانی مسلمان عورت سے شادی نہیں کرسکتا۔

اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ حضرت عمرؓ نے حضرت حذیفہؓ اور حضرت طلحہؓ پر شدید غصہ کا اظہار کیا تھا تو اس کی وجہ اس رشتہ کی حرمت کی جگہ یہ ہوسکتی ہے کہ لوگ ان کی تقلید میں مسلمان عورتوں کی جگہ کتابیات سے نکاح نہ کرنے لگیں (ظاہر ہے اس سے مسلم معاشرہ پر برا اثر پڑے گا) چناں چہ مشہور تابعی حضرت شفیقؒ کی (صحیح سند کے ساتھ) روایت ہے کہ حضرت حذیفہؓ نے ایک یہودیہ سے شادی کی تو حضرت عمرؓ نے لکھا کہ اسے وہ طلاق دے دیں، حضرت حذیفہؓ نے جواب میں لکھا کہ اگر آپ اسے حرام سمجھتے ہیں تو بتائیں میں اسے چھوڑ دوں۔ حضرت عمرؓ نے جواب میں لکھا:

لاَ ازعم انها حرام و لٰکن اخاف ان تعاطوا المومسات منهن[2]	میں نہیں کہتا کہ وہ حرام ہے لیکن مجھے ڈر ہے کہ تم ان کی بدکار عورتوں سے نکاح نہ کرنے لگو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ اس بات کے تو قائل تھے کہ کتابیات سے نکاح جائز ہے لیکن انھیں اندیشہ تھا کہ اس پر عمل ہو تو ان کی صالح عورتیں ہی نہیں ان کی غلط کار عورتیں بھی مسلمانوں کے گھروں میں پہنچنے لگیں گی۔ اس اندیشہ کی بنیادیں غالباً دو تھیں۔ ایک یہ کہ اس وقت یہود و نصاریٰ انتہائی اخلاقی گراوٹ میں مبتلا تھے۔ اس

۱؎ طبری، حوالہ سابق، ص ۳۶۶

۲؎ طبری، جامع البیان: ۴/۳۶۶، ۳۶۷۔ ان روایات پر یہی تبصرہ ابن عطیہ نے کیا ہے۔ ملاحظہ ہو قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۳/۶۸

حالت میں ان سے ازدواجی رشتے مسلمانوں کے اخلاقی زوال کا سبب بن سکتے تھے۔ دوسرے یہ کہ قرآن مجید نے عفیف اور پاک دامن عورتوں سے نکاح کی اجازت دی ہے۔ حضرت عمرؓ شاید یہ محسوس فرما رہے تھے کہ اس کی معلومات کا کوئی اطمینان بخش ذریعہ نہیں ہے۔ بہرحال حضرت عمرؓ کے بارے میں یہی بات صحیح ہے کہ وہ اصولاً کتابیات سے نکاح کے جواز کے قائل تھے لیکن مسلم معاشرہ میں اس کے رواج کو ناپسند فرماتے تھے۔

'احصان' کی صفت اور اس کا مفہوم

مسلمان عورتیں ہوں یا اہل کتاب کی عورتیں ان سے نکاح کے لیے ان میں 'احصان' کی صفت پائی جانی چاہیے۔ جن عورتوں میں یہ صفت پائی جائے انھیں 'محصنات' کہا گیا ہے۔ سورۂ مائدہ کی یہ آیت پہلے گزر چکی ہے، جس میں کہا گیا ہے:

... وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الْمُؤْمِنٰتِ وَالْمُحْصَنٰتُ مِنَ الَّذِيْنَ اُوْتُوا الْكِتٰبَ مِنْ قَبْلِكُمْ.... (المائدہ:۵)

(تمہارے لیے حلال ہیں) اہل ایمان کی پاک دامن عورتیں اور ان لوگوں کی پاک دامن عورتیں جنھیں تم سے پہلے کتاب دی گئی۔

'احصان' کے اندر عفت و عصمت اور اپنے آپ کو بدکاری سے بچانے کا مفہوم ہے۔[1] 'حصن' قلعہ کو کہا جاتا ہے اس میں آدمی پناہ لیتا اور محفوظ ہوجاتا ہے۔[2] 'محصنات' شادی شدہ عورتوں کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ شادی کے بعد ان کی عفت کی حفاظت ہوجاتی ہے۔ جن عورتوں سے نکاح نہیں ہوسکتا ان میں 'محصنات' (النساء:۲۴) بھی ہیں۔ یعنی وہ عورتیں جو کسی کے حبالۂ عقد میں ہوں۔[3]

---

[1] زمخشری کہتے ہیں۔ الاحصان العفة و تحصین النفس من الوقوع فی الحرام۔ الکشاف عن حقائق التنزیل:۱/۴۸۷

[2] قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۵/۱۲۰

[3] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل:۱/۴۸

محصنہ آزاد عورت کو بھی کہا جاتا ہے اس لیے کہ اس کے بارے میں یہ تصور کیا جاتا ہے کہ وہ اپنی عزت و شرافت کی وجہ سے بدکاری نہیں کرے گی۔

چوں کہ محصنات کا لفظ دونوں معنوں میں آتا ہے، اس لیے بعض حضرات نے یہاں اس سے آزاد عورتیں مراد لی ہیں اور بعض کے نزدیک یہاں یہ لفظ پاک دامن عورتوں کے لیے آیا ہے[1]

علامہ ابن جریر طبریؒ نے دونوں طرح کے اقوال جمع کردیئے ہیں اور ان سے جو نتائج نکلتے ہیں انھیں بھی بیان کردیا ہے:

جن اصحاب نے 'محصنات' سے آزاد عورتیں مراد لی ہیں۔ ان کے نزدیک اہلِ کتاب کی آزاد عورتوں سے مسلمان نکاح کرسکتا ہے، چاہے ان کا تعلق دار الحرب سے ہو یا وہ ذمی ہوں، اور یہود و نصاریٰ کے کسی بھی طبقہ سے وابستہ ہوں۔ چناں چہ حضرت سعید بن مسیّبؒ اور حضرت حسن بصریؒ یہود و نصاریٰ کی عورتوں سے نکاح میں کوئی حرج نہیں محسوس کرتے۔ وہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کے بارے میں سب کچھ جانتا ہے۔ پھر بھی اس نے اس رشتہ کو جائز قرار دیا ہے۔[2]

جو حضرات اس نقطۂ نظر کے قائل ہیں ان کے نزدیک اگر کسی آزاد عورت سے بدکاری ہوئی بھی ہے اور اس نے توبہ کرلی ہے تو اس سے نکاح میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کی تائید میں بعض آثار بھی پیش کیے جاتے ہیں۔ البتہ سورۂ نساء آیت ۲۵ کی روشنی میں کسی باندی سے نکاح کے لیے اس کا مسلمان ہونا شرط ہے۔[3]

جن لوگوں نے 'احصان' سے عفت و عصمت مراد لی ہے ان کے نزدیک مسلمان عورت ہو یا کتابیہ اس کا باعفت ہونا ضروری ہے۔ کسی بدکار عورت سے مسلمان

۱؎ زمخشری نے دونوں معنیٰ ایک ساتھ بیان کردیئے ہیں۔ (المحصنات) **الحرائر و العفائف۔** الکشاف: ۱/۵۹۶

۲؎ طبری، جامع البیان فی تفسیر القرآن: ۹/۵۸۷

۳؎ حوالہ سابق ص: ۵۸۲-۵۸۴

کا نکاح نہیں ہوسکتا۔ یہ عامر بن ربیع، شعبی، سدی اور حضرت ابوسفیان کی رائے ہے۔

بعض حضرات نے اس میں آزاد عورت اور باندی کا بھی فرق نہیں کیا ہے۔ اگر عورت باعفت ہے چاہے وہ مسلمان ہو یا کتابیہ، آزاد ہو یا باندی، محارب قوم سے ہو یا ذمی سب سے نکاح جائز ہے۔[1]

علامہ ابن جریر طبریؒ نے یہ سب رائیں نقل کی ہیں اور خود اس رائے کو ترجیح دی ہے کہ 'محصنات' سے آزاد عورتیں مراد ہیں[2] لیکن عام طور پر مفسرین نے عفت و عصمت ہی کے مفہوم کو اختیار کیا ہے۔

احصان کے معنیٰ میں گویہ اختلاف ہے۔ لیکن احصان کی شرط کے ساتھ کتابیات سے نکاح کے جواز پر امت کا تقریباً اتفاق ہے۔ اس کے ساتھ عام حالات میں فقہاء نے اسے ناپسند کیا ہے۔ اس سلسلہ میں حضرت عمرؓ کی رائے کا ذکر اس سے پہلے آچکا ہے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں۔

روی عن عمر انه کان یامر بالتنزہ عنھن من غیر ان یحرّمھن[3]	روایت ہے کہ حضرت عمرؓ انھیں حرام قرار دیئے بغیر ان سے بچنے اور دور رہنے کا حکم دیتے تھے۔

عطاء بن ابی رباحؒ کے بارے میں آتا ہے کہ وہ یہودی یا نصرانی عورت سے نکاح کو ناپسند کرتے تھے۔ فرماتے تھے کہ اس کی اجازت اس وقت دی گئی تھی جب کہ مسلمان تعداد میں تھوڑے تھے۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ اس کا تعلق حالات سے ہے۔ کبھی اس کا جواز بلا کراہت ہوگا اور کبھی اس میں کراہت ہوگی۔ ابوعبید کہتے ہیں کہ آج کے حالات میں مسلمانوں کو اس کی اجازت ہے۔[4]

---

[1] طبری، حوالہ سابق ص: ۵۸۷

[2] طبری، ج۹، ص:۲۵۹، ۵۸۸، ۵۸۹

[3] ابن حجر، فتح الباری: ۹ / ۴۱۷

[4] ابن حجر، فتح الباری: ۹ / ۴۱۷

ہدایہ میں قدوری کی عبارت ہے۔

و یجوز تزویج الکتابیات — کتابیات سے نکاح کرنا جائز ہے۔

اس پر ہدایہ کے شارح ابن الہمام لکھتے ہیں:

والاَولیٰ ان لا یفعل ولاَ یأکل ذبیحتھم الاّ لضرورۃ[1] — بہتر یہ ہے کہ ان سے نکاح نہ کیا جائے اور ان کا ذبیحہ نہ کھایا جائے الاّ یہ کہ کوئی ایسی ضرورت ہی پیش آجائے۔

علامہ ابن قدامہ حنبلیؒ کہتے ہیں:

دلائل سے تو کتابیات سے نکاح کا جواز ثابت ہے، لیکن بہتر یہ ہے کہ کتابیہ سے نکاح نہ کیا جائے۔ اسی وجہ سے حضرت عمرؓ نے اس سے منع کیا تھا۔ چناں چہ جن صحابہ نے کتابیات سے نکاح کیا انھوں نے (ان میں سے بعض نے) طلاق دے دی۔ پھر یہ کہ اس میں اندیشہ ہے کہ آدمی کا اس کی طرف اس قدر رجحان بڑھ جائے کہ وہ اس کے لیے فتنہ بن جائے اور یہ بھی ہوسکتا ہے کہ جو بچہ پیدا ہو اس کا میلان باپ کی جگہ ماں کی طرف ہو۔[2]

ذِمّی اور حربی کے درمیان فرق ہے

فقہاء نے اس معاملہ میں ذمی اور حربی کے فرق کو بھی بڑی اہمیت دی ہے۔ کتابیہ اگر ذمی ہے تو اس کی حیثیت اور ہوگی۔ اس لیے کہ وہ اسلامی ریاست کی شہری ہوتی ہے، لیکن اگر وہ حربی ہے یعنی اس کا تعلق محارب قوم سے ہے تو حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ اس سے نکاح مسلمان کے لیے حلال نہیں ہے۔ حضرت ابراہیم نخعیؒ کے بارے میں آتا ہے کہ انھوں نے اس رائے کو پسند فرمایا۔ اس بنیاد پر علامہ قرطبیؒ کہتے ہیں:

۱۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۳/ ۲۱۸

۲۔ ابن قدامہ، المغنی: ۹/ ۵۴۶

و اما نکاح اھل الکتاب اذا کانوا حربا فلا یحل[۱]

اہلِ کتاب اگر محارب ہیں تو ان کی عورتوں سے نکاح حلال نہیں ہے۔

علامہ ابوبکر جصاصؒ فرماتے ہیں کہ ہمارے اصحاب (احناف) اسے مکروہ سمجھتے ہیں۔ ہوسکتا ہے حضرت عبد اللہ بن عباسؓ کا منشا بھی یہی ہو (اس لیے کہ دلائل کی بنیاد پر اسے ناجائز یا حرام نہیں کہا جاسکتا) حضرت علیؓ سے بھی کراہت ہی منقول ہے۔[۲]

علامہ ابن الہمامؒ کہتے ہیں کہ کتابیہ اگر حربیہ ہے تو امت کا اتفاق ہے کہ اس سے نکاح مکروہ ہے۔ اس لیے کہ اس میں امکان ہے کہ آدمی بیوی کی محبت میں دارالحرب میں رہ پڑے۔ اس سے فتنہ کا دروازہ کھل جائے گا۔ پھر اولاد کی تربیت کا بھی سوال ہے۔ ماں کی تقلید میں وہ غیر اسلامی آداب و اطوار اختیار کرسکتی ہے۔[۳]

علامہ ابن جریر طبریؒ اس معاملہ میں ذمی اور حربی کے درمیان فرق نہیں کرتے۔ اس کے ساتھ لکھتے ہیں کہ جس عورت سے نکاح کیا جائے اسے ایسی جگہ ہونا چاہیے جہاں آدمی کو اس بات کا اندیشہ نہ ہو کہ اس کی اولاد کفر پر مجبور کی جائے گی۔[۴]

اس بحث میں علماء نے اپنے دور کے مخصوص حالات کے پس منظر میں ذمی، حربی، آزاد، غلام اور باندی کا جو ذکر کیا ہے اور ان کے جو احکام بیان کیے ہیں موجودہ حالات میں ان میں سے بعض باتیں غیر متعلق ہوچکی ہیں، لیکن ان سے معلوم ہوتا ہے کہ کتابیات سے نکاح کا گو جواز ہے لیکن اس اجازت سے فائدہ اٹھانے سے پہلے آدمی کو بہت احتیاط سے اپنے ذاتی حالات اور ملی مفادات کا جائزہ لینا ہوگا۔ وہ کوئی ایسا قدم نہیں اٹھا سکتا جو دینی پہلو سے اس کے لیے یا ملت کے لیے ضرر رساں ثابت ہو۔ جہاں اس پہلو سے اسے اطمینان ہو وہاں اسے اس جواز سے فائدہ اٹھانے سے منع بھی نہیں کیا جاسکتا۔

۱۔ قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۶۹/۳

۲۔ حرمت اور کراہت کے دلائل پر بحث کے لیے ملاحظہ ہو۔ جصاص، احکام القرآن: ۱/ ۴۰۳

۳۔ ابن الہمام، فتح القدیر: ۳/ ۲۱۸-۲۱۹

۴۔ طبری، جامع البیان: ۹/ ۵۸۶

غیر اہلِ کتاب کا حکم

قرآن مجید میں یہود و نصاریٰ کو اہل کتاب کہا گیا ہے۔ اس کا ثبوت بہت سی آیات سے ملتا ہے۔ ایک جگہ قرآن مجید کے نزول کی ضرورت بیان کرتے ہوئے ارشاد ہے۔

اَنْ تَقُوْلُوْٓا اِنَّمَآ اُنْزِلَ الْكِتٰبُ عَلٰى طَآئِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا ۠ وَ اِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغٰفِلِيْنَ ۝ (الانعام:۱۵۶)

تاکہ تم یہ نہ کہو کہ کتاب تو ہم سے پہلے کے دو گروہوں (یہود و نصاریٰ) پر اتاری گئی تھی اور بے شک ہم ان کے پڑھنے پڑھانے سے بے خبر تھے۔

اہل کتاب میں یہود و نصاریٰ کے تمام فرقے شامل ہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا دیگر مذاہب کے ماننے والے بھی اہلِ کتاب کے حکم میں آتے ہیں؟ قدیم فقہاء نے اس پر جو بحث کی ہے، ذیل میں اس کا خلاصہ پیش کیا جا رہا ہے:

۱- امام شافعی کے نزدیک اگر کچھ لوگ صحف ابراہیم، صحف شیث یا حضرت داؤد کی زبور پر ایمان رکھتے ہیں تو ان پر اہلِ کتاب کا اطلاق نہیں ہوگا۔ لیکن امام شافعیؒ کی ایک دوسری رائے یہ ہے کہ جن لوگوں کا کسی بھی آسمانی کتاب پر ایمان ویقین ہے وہ اہل کتاب سمجھے جائیں گے۔ لہٰذا ان کا ذبیحہ حلال ہے اور ان کی عورتوں سے نکاح ہوسکتا ہے۔[۱]

فقہ حنفی میں بھی ایسے لوگوں کو اہلِ کتاب مان کر ان کی عورتوں سے نکاح کو جائز قرار دیا گیا ہے۔[۲]

۲- مجوس کے بارے میں داؤد ظاہری اور ابو ثور کی رائے یہ ہے کہ ان کے پاس بھی آسمانی کتاب تھی۔ اس سلسلہ میں امام شافعیؒ نے ایک روایت بھی حضرت علیؓ سے نقل کی ہے کہ ان کا بادشاہ ایک مرتبہ مدہوشی کے عالم میں اپنی ماں یا بیٹی سے ہم بستری کر بیٹھا۔ جب اہل مملکت نے اسے سزا دینے کا ارادہ کیا تو اس نے کہا میرا دین حضرت آدم کا دین ہے وہ اپنے لڑکوں کی اپنی لڑکیوں سے شادی کیا کرتے تھے۔ اس

۱؎ ابن قدامہ، المغنی: ۹/۷/۵۴۷

۲؎ ابن الہمام: فتح القدیر: ۲/۲۱۹

کے بعد لوگ اس کے ساتھ ہوگئے اور جنھوں نے مخالفت کی انھیں اس نے ختم کردیا۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ آسمانی کتاب ان کے درمیان سے اٹھا لی گئی اور اہل علم کے سینوں سے وہ محو ہوگئی۔

یہ حدیث سند کے لحاظ سے کم زور ہے[۱] تھوڑی دیر کے لیے اس کی سند سے صرفِ نظر کر بھی لیا جائے تو جیسا کہ علامہ ابن الہمامؒ کہتے ہیں کہ جب ان کی کتاب دنیا سے اٹھ گئی اور ان کے عقائد وہی ہوگئے جو مشرکین کے ہیں تو ان کا شمار مشرکین ہی میں ہوگا[۲]

مجوس کے بارے میں اس حدیث کے برعکس ایک دوسری حدیث مروی ہے۔ رسول اللہ ﷺ نے ارشاد فرمایا:

سُنُّوا بهم سُنَّةَ اهل الكتاب غير ناكحي نسائهم ولاَ اكلي ذبائحهم[۳]	ان کے ساتھ اہل کتاب کا طریقہ اختیار کرو، البتہ نہ تو ان کی عورتوں سے نکاح کرو اور نہ ان کا ذبیحہ استعمال کرو۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ مجوس اہل کتاب نہیں ہیں۔ البتہ بعض معاملات میں ان کے ساتھ اہل کتاب کا سا معاملہ کیا جائے گا۔ روایت کا پس منظر بتاتا ہے کہ اس کا تعلق جزیہ سے ہے۔ جہاں تک ان کی عورتوں سے نکاح کرنے اور ان کا ذبیحہ استعمال

۱۔ زیلعی، نصب الرایہ مع الهدایہ: ۳/ ۶۷۵-۶۷۹، دار الکتب العلمیۃ لبنان، ۱۹۹۶ء۔ نیز ملاحظہ ہو۔ ابن قدامہ، المغنی: ۹/ ۵۴۷-۵۴۸

۲۔ ابن الہمام: فتح القدیر: ۳/ ۲۲۰

۳۔ یہ حدیث ہدایہ میں نقل ہوئی ہے۔ ہدایہ مع فتح القدیر: ۳/ ۲۲۰، ۲۲۱۔ یہ حدیث الفاظ کے اختلاف کے ساتھ کئی سندوں سے مروی ہے۔ لیکن سب میں ضعف ہے، موطا میں حضرت عبد الرحمٰن بن عوفؓ کی روایت میں صرف سنّوا بهم سنة اهل الكتاب، کے الفاظ ہیں۔ کتاب الزکوٰۃ، باب جزیۃ اہل الکتاب والمجوس۔ یعنی ان کے ساتھ اہل کتاب کا معاملہ کرو۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے زیلعی، نصب الرایہ: ۳/ ۲۱۸، ۲۱۹۔ نیز ملاحظہ ہو ص ۶۷۳-۶۷۵۔ حافظ ابن حجرؒ فرماتے ہیں کہ حدیث کا مطلب یہ ہے کہ اہل کتاب کی طرح ان سے جزیہ لیا جائے گا اور ان کے جان و مال محفوظ ہوں گے۔ اس کے لیے یہ حدیث سامنے تھی۔ یہ اسی سیاق میں آئی ہے۔ اس کا کوئی ثبوت نہیں ہے کہ ان پر اہل کتاب کے تمام احکام نافذ ہوں گے۔ الدرایۃ فی تخریج احادیث الهدایۃ، ص ۳۱۸ طبع ہند۔

کرنے کا تعلق ہے اس سے صاف الفاظ میں منع کر دیا گیا ہے۔

زمخشری کہتے ہیں: جزیہ کے معاملہ میں ان کے ساتھ وہ طریقہ اختیار کیا گیا جو اہل کتاب کے ساتھ اختیار کیا گیا، لیکن ان کی عورتوں سے نکاح اور ان کے ذبیحہ کو حلال نہیں قرار دیا گیا[1]

ایک دلیل یہ بھی دی گئی ہے کہ حضرت حذیفہ کی ایک باندی مجوسی تھی[2] ایک روایت یہ بھی ہے کہ انھوں نے ایک مجوسی عورت سے شادی کی تھی۔ امام احمد نے اس پر جرح کی ہے۔ صحیح بات یہ ہے کہ جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے انھوں نے ایک یہودی عورت سے شادی کی تھی۔ علاوہ ازیں بہ قول علامہ ابن قدامہؒ قرآن مجید کے صاف حکم اور تمام اصحاب علم کی رائے کے خلاف ایک صحابی کے عمل کو قبول نہیں کیا جا سکتا۔[3]

حضرت سعید بن مسیّبؒ کے بارے میں آتا ہے کہ ان کی رائے یہ ہے کہ اگر کوئی مسلمان مریض ہو اور اس کے حکم سے مجوسی بسم اللہ کہہ کر جانور ذبح کر دے تو یہ حلال ہوگا۔ ابو ثورؒ کہتے ہیں کہ اس کے لیے مریض ہونا ضروری نہیں ہے۔ ایک مسلمان حالت صحت میں بھی مجوسی سے اس طرح ذبح کرائے تو وہ حلال ہوگا، البتہ کسی مسلمان کا یہ عمل برا سمجھا جائے گا۔[4]

یہ سب شاذ روایتیں ہیں۔ ائمہ اربعہ اور جمہور امت کے نزدیک مجوس کا شمار مشرکین میں ہوتا ہے۔ ان کی عورتیں مسلمانوں کے لیے حلال نہیں ہیں۔[5]

صابئہ کے بارے میں مفسرین اور فقہاء کے درمیان کافی اختلافات ہیں۔ ایک

۱۔ زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/ ۵۹۵

۲۔ ابن حجر، فتح الباری: ۹/ ۴۱۷

۳۔ ابن قدامہ، المغنی: ۹/ ۵۴۸

۴۔ زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/ ۵۹۵

۵۔ ملاحظہ ہو، قرطبی، الجامع لاحکام القرآن: ۳/ ۷۰-۷۱۔ ابن الہمام: فتح القدیر: ۳/ ۲۲۰، ابن قدامہ، المغنی: ۹/ ۵۴۷، ۵۴۸

اختلاف یہ ہے کہ کیا وہ اہل کتاب کا کوئی فرقہ ہے۔ اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو سوال یہ ہے کہ ان کا تعلق نصاریٰ سے ہے یا یہود سے؟ بعض حضرات کا خیال ہے کہ وہ اصول میں تو اہل کتاب سے اتفاق رکھتے ہیں، لیکن تفصیلات میں ان کا اختلاف ہے۔ اگر انھیں یہود و نصاریٰ کا کوئی فرقہ تسلیم کیا جائے تو وہ اہل کتاب میں شمار ہوں گے ورنہ نہیں[۱]

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ اگر وہ کسی نبی پر ایمان رکھتے ہیں اور آسمانی کتاب کو مانتے ہیں تو ان کا حکم اہل کتاب کا ہوگا، لیکن اگر وہ ستارہ پرست ہیں تو غیر اہلِ کتاب سمجھے جائیں گے اور ان کی عورتوں سے نکاح جائز نہ ہوگا۔ امام ابوحنیفہؒ نے ان کو اہلِ کتاب میں شمار کیا ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ اور امام احمدؒ کو اس سے اختلاف ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ان میں ایک طبقہ گو زبور پڑھتا ہے لیکن فرشتوں کی پرستش کرتا ہے۔ دوسرا طبقہ کسی آسمانی کتاب ہی کا قائل نہیں ہے اور وہ ستارہ پرست ہے۔[۲]

بہرحال صابئہ کے بارے میں فقہ میں کوئی قطعی رائے نہیں ملتی[۳]

جہاں تک بت پرست، آفتاب پرست، ستارہ پرست، تصویر پرست اور اس طرح کی مشرک قوموں کا تعلق ہے ان کی عورتیں مسلمانوں کے لیے حلال نہیں ہیں۔ یہ نص قرآنی اور اجماع سے ثابت ہے۔[۴]

علامہ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

و سائر الکفار غیر اھل الکتاب کمن عبد ما استحسن	اہل کتاب کے سوا تمام کفار جیسے کوئی اپنے پسندیدہ بتوں کی، پتھروں کی،

۱۔ بخاری، مع فتح الباری: ۱/۴۴۸، ۴۵۴۔ ابن قدامہ، المغنی: ۹/۵۴۷

۲۔ ابن الہمام، فتح القدیر ۳/۲۲۲، ۲۲۳ نیز دیکھی جائے زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۵۹۵

۳۔ صابئہ پر راقم نے ایک طویل مقالہ لکھا ہے، جس کی اشاعت کی اب تک نوبت نہیں آسکی ہے۔

۴۔ علامہ ابن الہمام نے اس ذیل میں بعض مسلم فرقوں کا بھی ذکر کیا ہے۔ فتح القدیر ۳/۲۲۱ اس وقت اس بحث کی ضرورت نہیں محسوس ہو رہی ہے۔

من الاصنام والاحجار و الشجر والحیوان فلا خلاف بین اھل العلم فی تحریم نسائھم و ذبائحھم[1]	درختوں کی اور حیوان کی عبادت کرے تو اہل علم کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ ان کی عورتیں اور ان کے ذبائح حلال نہیں ہیں۔

ان تفصیلات کی روشنی میں موجودہ دور کی اقوام کے بارے میں فیصلہ کرنا کچھ زیادہ دشوار نہیں ہے۔

---

[1] ابن قدامہ، المغنی: ۹/ ۵۴۸

(سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، علی گڑھ۔ اپریل تا جون، جولائی تا ستمبر ۱۹۹۶ء)

اسلام کا قانونِ قصاص

قتلِ نفس ــــ قصاص اور دیت کے احکام

اسلام کے قانونِ قصاص پر اعتراضات نئے نہیں ہیں۔ ایک عرصۂ دراز سے یہ مختلف النوع اعتراضات کا ہدف بنا ہوا ہے۔ البتہ ان اعتراضات میں شدت اس وقت سے آ گئی ہے، جب سے کہ بعض ممالک نے اسے ریاست کے قانون کی حیثیت سے نافذ کر رکھا ہے اور بعض ملکوں میں اس کے نفاذ کی کوشش ہو رہی ہے۔ حالاں کہ اس قانون کا غیر جانب دارانہ اور سنجیدہ مطالعہ بتاتا ہے کہ وہ ایک جامع اور مکمل قانون ہے اور انسانی جان کی صحیح قدر و قیمت متعین کرتا اور اس کی بہتر طریقہ سے حفاظت کرتا ہے۔ اس کی آج بھی اتنی ہی بلکہ اس سے زیادہ ضرورت ہے جتنی اس سے پہلے تھی۔ قصاص کا تعلق قتلِ نفس سے بھی ہے اور اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچانے سے بھی ہے۔ (المائدۃ:۴) اس مضمون میں صرف قتلِ نفس سے بحث کی گئی ہے۔

ناحق قتل کی ممانعت

اسلام نے ہر انسان کی جان کو محترم قرار دیا ہے، جب تک حق و انصاف کا صریح تقاضا نہ ہو اس نے کسی بھی فرد کی جان لینے سے سختی سے منع کیا ہے۔ وہ اللہ کے نیک بندوں کی ایک خوبی یہ بیان کرتا ہے کہ:

وَ لاَ یَقْتُلُوْنَ النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلاَّ بِالْحَقِّ (الفرقان:٦٨)

جس شخص کے قتل کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے اسے وہ قتل نہیں کرتے الا یہ کہ حق کا تقاضا ہو۔

حدیث شریف میں قتلِ نفس کو گناہِ کبیرہ کہا گیا ہے۔ حضرت عبد اللہ بن عمروؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

الکبائر الاِشراک باللّٰہ و عقوق الوالدین و قتل النفس[1]

بڑے گناہ ہیں اللہ کے ساتھ شرک کرنا، والدین کی نافرمانی کرنا اور کسی انسان کو (ناحق) قتل کرنا۔

قتل ناحق کی ممانعت پر قرآن و حدیث کے بکثرت نصوص موجود ہیں۔ اس لیے امت مسلمہ کا اس کی حرمت پر اتفاق ہے۔ اگر عمداً کوئی اس کا ارتکاب کرتا ہے تو وہ ایک فعل حرام کا ارتکاب کرتا ہے اور فاسق ہے۔ اللہ تعالیٰ اس کے ساتھ جو چاہے معاملہ کرے گا[2]

قاتل سے بدلہ لینے میں مقتول کے اولیاء کی مدد ہوگی

اگر کوئی شخص ناحق کسی کا خون بہائے تو اسلام مقتول کے اولیاء کو یہ حق دیتا ہے کہ وہ انصاف کے مطابق اس سے بدلہ لیں تاکہ انصاف کے تقاضے پورے ہوسکیں۔

وَلاَ تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِیْ حَرَّمَ اللّٰہُ اِلاَّ بِالْحَقِّ ط وَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُوْمًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِیِّہٖ سُلْطٰنًا فَلاَ یُسْرِفْ فِّی الْقَتْلِ ط اِنَّہٗ کَانَ مَنْصُوْرًا○ (بنی اسرائیل:۳۳)

اِس جان کو جس کے قتل کو اللہ نے حرام قرار دیا ہے قتل نہ کرو مگر حق کے ساتھ۔ جو شخص ظلم کے ساتھ قتل کیا جائے ہم نے اس کے ولی کو (قصاص کا) اختیار دیا ہے۔ وہ قتل کرنے میں حد سے نہ نکلے۔ بے شک اس کی مدد کی جائے گی۔

---

[1] بخاری و مسلم۔ اس موضوع پر مزید روایات کے لیے ملاحظہ ہو، مشکوٰۃ المصابیح، کتاب الایمان، باب الکبائر و علامات النفاق۔

[2] ابن قدامہ، المغنی، تحقیق الدکتور عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی: ۱۱/ ۴۴۳، ۴۴۴۔ ہجر القاہرہ ۱۹۹۲ء

اس آیت میں ایک طرف تو سماج اور ریاست کو ہدایت کی گئی ہے کہ جو شخص ناحق قتل ہوا ہے اور مظلومی کی موت مرا ہے اس کے ولی کی مدد کی جائے کہ وہ قاتل سے بدلہ لے سکے۔ اسے بے یار و مددگار نہ چھوڑا جائے، تاکہ وہ اس احساس سے دوچار نہ ہو کہ وہ انصاف حاصل نہیں کرسکتا۔ دوسری طرف مقتول کے ولی سے کہا گیا ہے کہ وہ جوشِ انتقام میں حد سے آگے نہ بڑھے۔ ورنہ یہ خود ایک ظلم ہوگا جس کا وہ ارتکاب کرے گا۔

قانونِ قصاص

اسلام نے انسان کے جسم و جان کی حفاظت کے لیے قصاص اور دیت کا قانون رکھا ہے۔ ارشاد ہے:

یٰۤاَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰمَنُوْا كُتِبَ عَلَیْكُمُ الْقِصَاصُ فِی الْقَتْلٰی ؕ اَلْحُرُّ بِالْحُرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْاُنْثٰی بِالْاُنْثٰی فَمَنْ عُفِیَ لَهٗ مِنْ اَخِیْهِ شَیْءٌ فَاتِّبَاعٌۢ بِالْمَعْرُوْفِ وَ اَدَآءٌ اِلَیْهِ بِاِحْسَانٍ ؕ ذٰلِكَ تَخْفِیْفٌ مِّنْ رَّبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ ؕ فَمَنِ اعْتَدٰی بَعْدَ ذٰلِكَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِیْمٌ ○ (البقرة:۱۷۸)

اے ایمان والو تم پر مقتولین میں قصاص (برابری) فرض کر دیا گیا ہے۔ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت (قتل کی جائے گی) پھر جس شخص (قاتل) کو اپنے بھائی (مقتول کے ولی) کی طرف سے کچھ معاف کر دیا جائے تو اسے معروف کی پابندی کرنی چاہیے۔ یہ تخفیف ہے تمہارے رب کی طرف سے۔ اس کے بعد جو زیادتی کرے اس کے لیے درد ناک عذاب ہے۔

اس کے فوراً بعد قصاص کی حکمت ان الفاظ میں بیان فرمائی ہے:

وَ لَكُمْ فِی الْقِصَاصِ حَیٰوةٌ یّٰۤاُولِی الْاَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُوْنَ ○ (البقرة:۱۷۹)

اے عقل مندو! تمہارے لیے قانونِ قصاص میں زندگی ہے تاکہ تم قتل سے بچے رہو۔

آج کا ایک رجحان یہ ہے کہ موت کی سزا فی نفسہ ایک غلط اور وحشیانہ سزا ہے۔ لیکن اسلام نے قصاص کو جائز قرار دیا ہے اور اس کی حکمت یہ بیان کی ہے کہ یہ قاتل اور مقتول دونوں کی حیات کا ذریعہ ہے۔ قاتل اس ڈر سے کہ کسی کی جان لینے سے اس کی بھی جان جائے گی اقدام قتل سے باز رہے گا اور اس اقدام کے نتیجہ میں جس کی جان جاسکتی ہے، اس کی جان بھی محفوظ رہے گی۔

قصاص کا معنیٰ و مفہوم

قصاص اسم ہے۔ اس کا مادہ 'قصص' ہے۔ اس کے اندر قطع کرنے اور کاٹنے کا مفہوم ہے۔ اس سے قصاص کے معنیٰ یہ لیے گئے ہیں کہ کسی نے کسی کو زخم پہنچایا ہے تو اسے بھی زخم پہنچایا جائے اور قتل کیا ہے تو اسے بھی قتل کیا جائے[1]

اس میں کسی کے پیچھے پیچھے چلنے کا بھی مفہوم ہے۔ قرآن مجید میں ہے وَقَالَتْ لِأُخْتِهِ قُصِّيهِ (القصص:۱۱) ''موسیٰ علیہ السلام کی ماں نے اس کی بہن سے کہا کہ اس کے پیچھے پیچھے جاؤ۔'' اسی سے قصہ کا لفظ ہے۔ اس کے معنی داستانِ محض یا بے اصل حکایت کے نہیں ہیں، بلکہ کسی واقعہ کو جوں کا توں بیان کرنے کا نام قصہ ہے۔ 'قاص' اس شخص کو کہا جاتا ہے جو واقعہ کے بیان کرنے میں اس کے الفاظ و معانی کا پورا پورا تتبع کرے[2] اس لحاظ سے قصاص کا مطلب ہوگا کہ قاتل نے جس طرح جان لی ہے اسی طرح اس کی بھی جان لی جائے[3] اس میں کسی کو مار کر موت کے قریب پہنچا دینے کا بھی مفہوم ہے[4] قصاص کے اندر یہ مفہوم بھی پایا جاتا ہے۔

---

[1] اصل القص القتل قال ابو منصور القصاص فی الجراح ماخوذ من هذا اذا اقتص له منه بجرحه مثل جرحه اياه او قتله به. ابن منظور۔ لسان العرب ماده قصص

[2] قصصت الشیء اذا اتتبعت اثره ... القاص الذی یاتی بالقصة علی وجهها كانه يتتبع معانيها و الفاظها۔ ابن منظور: لسان العرب ماده قص۔

[3] امام راغب فرماتے ہیں: القصاص تتبع الدم بالقود۔ مفردات القرآن، مادہ قصص

[4] ابن منظور لسان العرب ماده قصص

اس طرح قصاص کا تصور یہ ہے کہ قاتل کو مقتول کے عوض قتل کر دیا جائے اور جس نے کسی کے اعضاء و جوارح کو نقصان پہنچایا ہے اس سے ٹھیک اس کے مساوی بدلہ لیا جائے۔

دورِ جاہلیت میں قصاص پر عمل نہیں تھا

دورِ جاہلیت میں قصاص کا تصور تو تھا لیکن اس میں بالعموم مساوات نہیں تھی۔ دو قبیلوں میں جنگ ہوتی تو جو قبیلہ طاقت ور ہوتا وہ کم زور قبیلے سے زیادہ بدلہ لینا چاہتا۔ وہ اپنے غلام کے بدلے اس کے آزاد شخص سے اور عورت کے بدلے مرد سے قصاص لیتا۔ اسلام لانے کے بعد بھی بعض قبائل اپنے پرانے جھگڑے اسی اصول کے تحت طے کرنا چاہتے تھے۔ اسلام نے اس ناانصافی سے منع کیا اور اوپر کی آیت (البقرۃ:۱۷۸) میں یہ قانون بیان فرمایا کہ آزاد کے بدلے آزاد، غلام کے بدلے غلام اور عورت کے بدلے عورت سے قصاص لیا جائے گا[۱]

بعض اوقات وہ بجائے قاتل کے اس کے قبیلہ کے کسی دوسرے فرد کو قتل کر دیتے تھے۔ کبھی وہ ایک شخص کا بدلہ پورے قبیلہ سے لینے لگتے۔ مہلہل نے اپنے بھائی کلیب کے انتقام میں بکر بن وائل کے پورے قبیلہ کو تقریباً ختم کر ڈالا[۲]

بنو اسرائیل اور حکم قصاص

یہود کو قصاص کا حکم تو دیا گیا تھا (المائدۃ:۴۵) لیکن حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ان کے ہاں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ اس امت پر اللہ کا احسان ہے کہ اس نے اس کے لیے قصاص کے ساتھ دیت کی بھی گنجائش رکھی[۳]

۱۔ ابن جریر طبری: جامع البیان فی تفسیر القرآن، تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، دار المعارف مصر، ۳/۳۵۸، ۳۵۹، ۳۶۶

۲۔ زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل: ۱/۱۲۲۔ تحقیق محمد عبد السلام شاہین، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء

۳۔ بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل لہ قتیل۔ نسائی، قسامہ، تاویل قولہ عزوجل فمن عفی لہ من اخیہ شیء

زمخشری کہتے ہیں: اہل تورات کے ہاں صرف قصاص کا حکم تھا، عفو و درگزر یا دیت کی اجازت نہیں تھی۔ اہل انجیل کو عفو و درگزر کی ہدایت تھی۔ قصاص یا دیت کا قانون ان کے ہاں نہیں تھا۔ اس امت کو قصاص، دیت اور عفو و درگزر تینوں میں سے کسی ایک پر عمل کی اجازت دی گئی۔ یہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے وہ تخفیف ہے جس کا آیت میں ذکر ہے[۱]

یہود کے ہاں قصاص کا قانون تو تھا لیکن اس پر وہ پوری طرح عمل نہیں کرتے تھے۔ حضرت عبداللہ بن عباسؓ مدینہ کے دو یہودی قبائل بنونضیر اور بنوقریظہ کا حال بیان کرتے ہیں کہ ان میں بنونضیر زیادہ شریف سمجھے جاتے تھے، لہٰذا اگر بنوقریظہ کا کوئی فرد بنونضیر کے کسی فرد کو قتل کرتا تو اسے قتل کر دیا جاتا لیکن بنونضیر کا آدمی بنوقریظہ کے کسی آدمی کو قتل کر دیتا تو سو وسق (۶۰ صاع۔ ۴۸۰ رطل) کھجور فدیہ دے کر اسے چھڑا لیا جاتا۔ ہجرت کے بعد بنونضیر کے ایک آدمی نے بنوقریظہ کے ایک شخص کو قتل کر دیا تو انھوں نے قاتل کو بنوقریظہ کے حوالہ کرنے سے انکار کر دیا اور رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں مقدمہ لے آئے۔ اس وقت اللہ تعالیٰ کی طرف سے یہ ہدایت نازل ہوئی کہ آپ ان کے درمیان انصاف کے ساتھ فیصلہ کریں (المائدۃ: ۴۲)۔ انصاف کے ساتھ فیصلہ یہی تھا کہ جس نے قتل کیا ہے قصاص میں اسے قتل کر دیا جائے[۲]

حضرت عبداللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ دیت بھی ان دو قبیلوں کی مختلف تھی۔ بنونضیر کا کوئی فرد مارا جاتا تو اس کی پوری دیت لی جاتی اور بنوقریظہ کا آدمی قتل ہوتا تو اس کی دیت نصف ہوتی۔ رسول اللہ ﷺ نے اس عدم مساوات کو ختم کیا اور دیت کے

۱۔ زمخشری، الکشاف: ۱/ ۲۲۰۔ ایک بات یہ بھی کہی گئی ہے کہ حضرت عیسیٰ کی شریعت میں قصاص کا حکم نہیں تھا صرف دیت تھی۔ شریعت محمدی میں ان دونوں کو جمع کر دیا گیا ہے۔ ابن حجر، فتح الباری: ۱۲/ ۱۶۹ دار المعرفۃ، بیروت، لبنان۔ بہرحال توریت اور انجیل میں اس سلسلے کے احکام سے متعلق کوئی قطعی بات یہاں نہیں کہی جا سکتی۔ اس کی تحقیق کی ضرورت ہے۔

۲۔ ابوداؤد: کتاب الدیات، باب النفس بالنفس۔ نسائی، قسامہ، تاویل قول اللہ عزوجل و ان حکمت فاحکم الآیۃ

فرق کو ناجائز ٹھہرایا[1]

قصاص کا تعلق قاتل، قتل کی نوعیت اور مقتول تینوں سے ہے۔ جب تک تینوں سے متعلق مطلوبہ شرائط پوری نہ ہوں، قصاص نہیں لیا جائے گا۔ ذیل میں اس کی کسی قدر تفصیل پیش کی جا رہی ہے:

قاتل کے اندر کن شرائط کا پایا جانا ضروری ہے؟

قصاص کے لیے قاتل کے اندر جو شرائط پائے جانے چاہئیں ان میں سے حسب ذیل شرائط پر فقہاء کا اتفاق ہے:

۱- وہ عاقل و بالغ ہو۔ بچے اور مجنون سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔

۲- اس نے اپنی آزاد مرضی سے قتل کا اقدام کیا ہو، کسی نے اسے مجبور نہ کیا ہو۔

۳- قتل کے اقدام میں کوئی دوسرا اس کا شریک نہ ہو۔

بعض شرائط میں اختلاف ہے۔ مثلاً یہ کہ کسی کے حکم سے قتل کا ارتکاب ہو تو کیا اس میں صرف قاتل کا اعتبار کیا جائے گا یا حکم دینے والے کا یا دونوں کا؟

اسی طرح اگر کچھ لوگ مل جل کر کسی ایک کو قتل کر دیں تو اس ایک فرد کے بدلہ میں قاتلوں کے پورے گروپ سے قصاص لیا جائے گا یا نہیں؟ اگر اس گروپ میں قتل بالعمد کے مجرم بھی ہوں اور قتل بالخطا کے بھی یا مکلّف اور غیر مکلّف دونوں ہوں تو ان کا کیا حکم ہے۔ وغیرہ[2]

---

[1] نسائی: حوالہ سابق۔ کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ یہود کے ہاں دیت کا بھی حکم تھا۔ زمخشری کا بیان اوپر گزر چکا ہے کہ انھیں دیت کی اجازت نہیں تھی۔ ہوسکتا ہے کہ انھوں نے دیت کا طریقہ دوسروں سے لیا ہو اور آپس کی رقابت اور عصبیت کی بنا پر اس میں فرق بھی کر لیا ہو۔

[2] تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/ ۲۰-۲۵۔ تحقیق و تعلیق الشیخ علی محمد معوض والشیخ عادل احمد عبد الموجود۔ دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۶ء۔ نیز ملاحظہ ہو ابن قدامہ، المغنی: ۱۱/ ۴۵۵-۴۵۷

قتل کی مختلف نوعیتیں

قتل کی مختلف نوعیتیں ہوسکتی ہیں۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں بالعموم اس کی تین قسمیں قرار دی گئی ہیں۔ ۱۔قتل عمد ۲۔قتل خطا اور ۳۔قتل شبہ عمد۔ ان تینوں صورتوں سے فقہاء کرام نے بہت تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں اس کی روشنی میں صحیح نقطۂ نظر معلوم کرنے کی کوشش کی جائے گی۔ فقہ حنفی میں قتل کی دو اور قسمیں بھی بیان ہوئی ہیں۔ مضمون کے آخر میں ان کا بھی ذکر ہوگا۔[1]

۱۔ قتلِ عمد

فقہ حنفی میں قتل عمد کی یہ تعریف کی گئی ہے کہ کسی تیز اور دھاردار چیز، جس سے اجزاء جسم منتشر ہوسکتے ہیں، جیسے تلوار، چاقو، خنجر، نیزہ وغیرہ سے مار کر کسی شخص کو ہلاک کردیا جائے۔ یہ حملہ جسم کے کسی بھی حصہ پر ہوسکتا ہے۔ ہتھیار کا دھار دار ہونا اس لیے شرط ہے کہ قصد و ارادہ ایک ذہنی عمل ہے۔ اس طرح کے ہتھیار کے استعمال ہی سے پتہ چل سکتا ہے کہ آدمی کا ارادہ قتل کا تھا۔

۲۔ لوہے اور اسی قبیل کی دھاتوں، جیسے تانبہ پیتل، سونا چاندی وغیرہ کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھار دار ہی ہوں۔ ان دھاتوں کی بنی ہوئی غیر دھار دار چیزوں سے مار کر ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہی ہوگا۔ جیسے لوہے اور تانبے کی سلاخ، سنداں وغیرہ۔ یہی حکم بندوق کی گولی کا بھی ہے۔

۳۔ نوک دار لکڑی، پتھر اور شیشہ وغیرہ سے ہلاک کرنا بھی قتل عمد ہوگا۔

۴۔ دہکتی ہوئی آگ یا گرم چولہے میں گرا دینا، چاہے چولھے میں اس وقت

---

[1] یہاں قتل سے قتل ناحق مراد ہے۔ اس سے قصاص، دیت، کفارہ، گناہ اور وراثت سے محرومی کے احکام متعلق ہیں۔ بعض حالات میں قتل کا قانوناً جواز بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ یہاں اس سے بحث نہیں ہے۔ الدر المختار مع رد المحتار ۱۰/ ۱۵۵ تحقیق عادل احمد عبدالموجود، والشیخ علی محمد معوض۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۴ء

آگ نہ ہو اور وہ صرف گرم ہو، یا کھولتا ہوا پانی ڈال کر ہلاک کر دینا بھی قتل عمد ہے۔

۵- جسم کے کسی نازک مقام پر چھوٹے سے اوزار سے حملہ کر کے ختم کر دیا جائے تو یہ بھی قتل عمد ہوگا، جیسے کنپٹی میں سوئی کا چبھو دینا۔ (ایک رائے یہ ہے کہ یہ عمد نہیں ہے)۔

۶- امام ابو یوسف اور امام محمد کا مسلک یہ ہے کہ کسی بڑے ڈنڈے سے مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہی کہلائے گا۔ امام مالک، امام شافعی اور امام احمد بھی اس معاملے میں ان کے ہم خیال ہیں[1]

امام شافعی، امام مالک اور امام احمد وغیرہ کے نزدیک قتل عمد کے لیے یہ شرط نہیں ہے کہ وہ دھاردار اوزار ہی سے ہو۔ قتل عمد کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں۔ کسی لاٹھی اور بڑے پتھر سے مار کر آدمی کو ختم کر دیا جائے یا چھوٹی سی لکڑی سے مسلسل مار کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ بھی عمد ہوگا۔ کوئی بھی ایسا طریقہ اختیار کرنا جس سے آدمی کی جان چلی جائے قتل عمد ہے۔ اس کی بہت سی صورتیں ہوسکتی ہیں[2]

قاضی شوکانی کہتے ہیں۔ اس معاملہ میں جمہور کا مسلک راجح ہے۔ قصاص کا مقصد یہ ہے کہ انسان کو قتل ناحق سے بچایا جائے۔ قتل دھار دار چیز سے بھی ہوسکتا ہے اور ایسی چیز سے بھی جو دھاردار نہیں ہے۔ جو چیز دھار والی نہیں ہے اس سے قتل میں قصاص واجب نہ ہو تو یہ انسانی جان کے ناحق ضائع جانے کا ایک سبب بن جائے گا اور قصاص کی حکمت فوت ہوجائے گی۔ کتاب وسنت کے جن دلائل سے قصاص کا وجوب ثابت ہوتا ہے ان میں دھاردار اور غیر دھاردار کے درمیان فرق نہیں ہے۔ اس لیے یہ فرق صحیح نہیں ہے۔[3]

۱- الدر المختار مع رد المحتار: ۱۰/ ۱۵۷

۲- تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۱/ ۴۴۶-۴۵۵

۳- نیل الاوطار: ۷/ ۱۶۶، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۴ھ

قتلِ عمد کے احکام

قتل عمد سے حسب ذیل امور لازم آتے ہیں:

۱- گناہ۔ ناحق کسی کے قتل پر، جیسا کہ اس سے پہلے گزر چکا، سخت وعید آئی ہے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ ناحق کسی کو قتل کرنا اللہ تعالیٰ کے انکار کے بعد سب سے بڑا گناہ ہے۔ یہ بھی کہا گیا ہے کہ حالت اضطرار میں آدمی دل میں ایمان کو چھپا کر کلمۂ کفر زبان سے نکال سکتا ہے، لیکن اس کی اسے اجازت نہیں ہے کہ کوئی شخص اسے کسی کی جان لینے پر مجبور کرے تو اس کی جان لے بیٹھے، اس لیے کہ اس کی اور دوسرے کی جان یکساں قدر و قیمت رکھتی ہے۔[1]

۲- فقہاء کا اس پر اتفاق ہے کہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے۔ قتل کی باقی جتنی صورتیں ہیں ان سے قصاص لازم نہیں آتا۔ ابن قدامہ حنبلی کہتے ہیں:

اجمع العلماء علی ان القود لا یجب الا بالعمد ولا نعلم بینھم فی وجوبه بالقتل العمد اذا اجتمعت شروطه خلافا[2]

علماء کا اجماع ہے کہ قصاص صرف قتل عمد میں واجب ہوتا ہے۔ ہمارے علم کی حد تک ان کے درمیان اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے کہ قتل عمد سے قصاص لازم آتا ہے، اگر اس کی شرائط جمع ہو جائیں۔

سوال یہ ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص ہی واجب ہوتا ہے یا مقتول کے ورثاء چاہیں تو دیت لے کر بھی قاتل کی جاں بخشی کر سکتے ہیں؟

فقہ حنفی میں کہا گیا ہے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ اس کی دلیل قرآن کی یہ آیت ہے۔ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلٰى البقرۃ:۱۷۸۔ (تم پر مقتولین میں قصاص فرض کر دیا گیا ہے)۔

اس سے یہ تو نہیں معلوم ہوتا کہ کس قسم کے قتل میں قصاص ہے، لیکن حدیث

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۱۵۷، ۱۵۸

[2] ابن قدامہ، المغنی: ۱۱/ ۴۵۷

اسے متعین کر دیتی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کا ارشاد ہے العمد قود[۱] اس کا مطلب یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص لیا جائے گا۔ پھر یہ کہ قرآن مجید کی رو سے قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے (النساء:۹۲) یہ تو نہیں ہوسکتا کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں ہی واجب ہوجائیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور قتل خطا میں دیت واجب ہوتی ہے۔[۲]

امام شافعی سے دو طرح کی رائیں منقول ہیں۔ ایک رائے کے مطابق وہ امام ابوحنیفہ کے ہم خیال ہیں، لیکن دوسری رائے جو زیادہ مشہور ہے، یہ ہے کہ قتل عمد میں قصاص اور دیت دونوں میں سے ایک واجب ہوتی ہے۔ امام احمد اور ابوثور وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔

اس کی دلیل سورۂ بقرہ کی وہی آیت ہے، جو اوپر گزر چکی ہے۔ اس میں قصاص کے حکم کے بعد فرمایا:

فَمَنۡ عُفِیَ لَهٗ مِنۡ اَخِیۡهِ شَیۡءٌ فَاتِّبَاعٌ ۢ بِالۡمَعۡرُوۡفِ وَ اَدَآءٌ اِلَیۡهِ بِاِحۡسَانٍ ؕ ذٰلِکَ تَخۡفِیۡفٌ مِّنۡ رَّبِّکُمۡ وَ رَحۡمَةٌ ؕ فَمَنِ اعۡتَدٰی بَعۡدَ ذٰلِکَ فَلَهٗ عَذَابٌ اَلِیۡمٌ ۝ (البقرة:۱۷۸)

پھر اس (قاتل) کو اس کا بھائی (مقتول کا ولی) کچھ بھی معاف کردے تو اسے معروف کی پیروی کرنی چاہیے اور بھلے طریقہ سے (دیت) اس کو ادا کر دینا چاہیے۔ یہ تمہارے رب کی طرف سے تخفیف ہے اس کے بعد (بھی) جو شخص زیادتی کرے تو اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

۱۔ قال الحافظ ابن حجر رواه ابن ابی شیبه و اسحق والدار قطنی والطبرانی من حدیث ابن عباس رفعه العمد قود الاّ ان یعفو ولی المقتول ... و روی الأربعة الاّ الترمذی من هٰذا الوجه من قتل عمدا فهو قود الحدیث۔ الدرایة فی تخریج احادیث الهدایة: ص۳۵۷۔ طبع ہند۔ تفصیل کے لیے دیکھی جائے زیلعی، نصب الرایة: ۵/۷۸،۷۹۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۶ء

۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو۔ جصاص، احکام القرآن: ۱/۱۸۳ اور اس کے بعد۔ دار الکتب العلمیة لبنان، ۱۹۹۴ء

اس آیت کی تفسیر میں حضرت عبد اللہ بن عباسؓ فرماتے ہیں کہ قتل عمد میں معاف کرنا یہ ہے کہ آدمی قصاص نہ لے اور دیت قبول کر لے۔ اس کے بعد ہدایت یہ ہے کہ وہ دیت کا مطالبہ بہتر طریقہ سے کرے اور قاتل کو حکم ہے کہ وہ بھلے طریقہ سے اسے ادا کرے۔ آخر میں فرمایا کہ دیت قبول کرنے کے بعد کسی قسم کی تعدّی اور دست درازی نہ کی جائے ورنہ یاد رکھنا چاہیے کہ اللہ کا عذاب بڑا سخت ہے۔[1]

امام رازی فرماتے ہیں کہ امام ابو حنیفہؒ نے کتب علیکم القصاص سے یہ استدلال کیا ہے کہ قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے۔ لیکن یہ استدلال انتہائی کم زور ہے، اس لیے کہ اس میں خطاب چاہے امام سے ہو یا مقتول کے ولی سے، اس پر سب کا اتفاق ہے کہ قصاص اسی وقت لیا جائے گا جب کہ مقتول کا ولی متعین طور پر اس کا مطالبہ کرے۔ جہاں یہ صورت ہو بے شک قصاص متعین ہو جائے گا۔ سوال یہ ہے کہ مقتول کے ولی کو اس بات کا اختیار ہے یا نہیں کہ وہ قصاص کو چھوڑ کر دیت کو پسند کرے؟ آیت سے یہ نہیں معلوم ہوتا کہ اسے اس کا حق نہیں ہے۔[2]

اس کی دوسری دلیل حضرت ابوہریرہؓ کی یہ روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

من قتل له قتيل فهو بخير النظرين اما ان يؤدى و اما ان يقتل[3]

جس شخص کا کوئی آدمی قتل ہو جائے اسے دو باتوں میں سے ایک کا اختیار ہے۔ یا تو قاتل اور اس کے اولیاء مقتول کی دیت ادا کریں یا قاتل کو قصاص میں قتل کیا جائے۔

---

[1] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل لہ قتیل الخ۔ نسائی، کتاب القسامہ، تاویل قولہ عزوجل فمن عفی لہ الآیۃ

[2] رازی، التفسیر الکبیر: المجلد الثالث الجزء الخامس: ۵ / ۴۲، دار الکتب العلمیۃ، بیروت ۱۹۹۰ء

[3] بخاری، کتاب الدیات، باب من قتل لہ قتیل الخ۔ ابو داؤد، کتاب الدیات، باب ولی العبد یرضی بالدیۃ۔ نسائی کتاب القسامہ، ھل یوخذ من قاتل العمد الدیۃ۔

ایک اور حدیث سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے۔

عن ابی شریح الخزاعی ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال من اصیب بقتل او خبل فانہ یختار احدی ثلاث اما ان یقتص و اما ان یعفو و اما ان یاخذ الدیۃ فان اراد الرابعۃ فخذوا علی یدیہ و من اعتدی بعد ذلک فلہ عذاب الیم[1]

ابو شریح خزاعیؓ کی روایت ہے کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: جو شخص قتل کیا جائے (اس کے ورثاء کو) یا اسے چوٹ پہنچے تو وہ تین باتوں میں سے ایک کو اختیار کر سکتا ہے۔ یا تو قصاص لے، یا معاف کردے یا دیت لے۔ اگر کسی چوتھی بات پر عمل کرنا چاہے تو اس کے ہاتھ پکڑ لو (اس کی اسے اجازت نہ دو) جو شخص اس کے بعد زیادتی کرے اس کے لیے دردناک عذاب ہے۔

ان احادیث سے معلوم ہوتا ہے کہ مقتول کے ولی کو یہ اختیار ہے کہ وہ چاہے تو قاتل سے قصاص لے یا دیت قبول کرلے[2]

ان دونوں مسالک سے فرق یہ پڑتا ہے کہ اگر مقتول کے اولیاء میں سے کوئی قاتل کو معاف کردے تو فقہ حنفی کی رو سے دیت یا خوں بہا کا مسئلہ از خود ختم ہوجائے گا۔ لیکن فقہ شافعی کی رو سے قصاص کو معاف کردے تو دیت واجب ہوجائے گی۔

فقہ حنفی کی رو سے قتل عمد میں صرف قصاص واجب ہوتا ہے لیکن مال پر صلح ہوسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ صلح کے لیے قاتل اور مقتول دونوں کی رضامندی ضروری ہے۔ صرف مقتول کا ولی ایک طرفہ طور پر قصاص کو مال میں تبدیل نہیں کرسکتا۔ اسے قصاص کی جگہ مال لینے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ قاتل بھی اس کے لیے تیار ہوجائے۔ دونوں کے اتفاق سے یہ صلح دیت سے کم پر بھی ہوسکتی ہے اور زیادہ پر بھی۔ مال کی نوعیت اور اس کا وقت بھی یہ متعین کرسکتے ہیں۔ یعنی یہ کہ یہ دیت کی قسم سے ہو یا نہ ہو، جو مال طے ہو وہ فوری طور پر ادا کردیا جائے یا تاخیر سے بھی وہ ادا ہوسکتا ہے؟[3]

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو فی الدم۔ ابن ماجہ، ابواب الدیات، من قتل لہ قتیل الخ

[2] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث اور دونوں طرف کے دلائل کے لیے ملاحظہ ہو فتح الباری: ۱۲/ ۱۶۷-۱۶۹

[3] مرغینانی، ہدایہ: ۲/ ۵۴۴۔ کتب خانہ رشیدیہ دہلی۔ ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۱۵۸

امام مالک، امام اوزاعی، امام ثوری وغیرہ کی بھی یہی رائے ہے۔[۱]

الشرح الصغیر میں امام مالک کا مسلک اس طرح بیان ہوا ہے:

مقتول کے ولی کو قاتل سے دیت لے کر معاف کرنے کا حق اسی وقت حاصل ہوگا جب کہ قاتل بھی اس کے لیے تیار ہوجائے۔ قاتل اس کے لیے تیار نہ ہو تو مقتول کا ولی قصاص لے سکتا ہے یا معاف کرسکتا ہے۔[۲]

امام شافعی، امام احمد، ابوثور، داؤد ظاہری اور اکثر فقہائے مدینہ، جن میں امام مالک کے تلامذہ بھی ہیں، کی رائے یہ ہے کہ مقتول کا ولی قصاص کی جگہ دیت بھی لے سکتا ہے۔ دونوں کا اسے برابر حق ہے۔ وہ دیت لینا چاہے تو قاتل کے لیے اس کا قبول کرنا ضروری ہے۔ امام مالک کے تلامذہ میں اشہب نے امام مالک کی بھی یہی رائے نقل کی ہے۔

اس رائے کی دلیل یہ ہے کہ اوپر کی حدیثیں صاف بتا رہی ہیں کہ مقتول کے ولی کو جس طرح قصاص لینے کا حق ہے اسی طرح اسے اس بات کا بھی حق ہے کہ وہ چاہے تو قصاص کی جگہ دیت لے سکتا ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اگر ایک آدمی بھوک سے مر رہا ہو اور اس کے پاس اتنی رقم بھی ہو کہ وہ کھانا خرید کر بھوک کو مٹا سکے تو اس کے لیے ضروری ہے کہ کھانا خرید کر کھائے اور اپنی جان بچائے۔ اس مسئلہ کی نوعیت بھی یہی ہے کہ جب دیت سے قاتل کی جان بچ سکتی ہے تو لازماً اسے اپنی جان بچانی چاہیے۔[۳]

امام شافعی کی ایک رائے یہ بھی بتائی جاتی ہے کہ دیت کی صورت میں مقتول کا ولی دیت سے زیادہ قاتل سے نہیں لے سکتا۔[۴]

---

[۱] بدایۃ المجتہد: ۶/ ۳۸، ۳۹

[۲] احمد الدردیر الشرح الصغیر علی اقرب المسالک: ۴/ ۳۳۴۔ دار المعارف مصر ۱۹۷۲ء

[۳] ابن رشد: بدایۃ المجتہد: ۶/ ۳۹۔ اس پر مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو شوکانی، نیل الاوطار: ۷/ ۱۴۹

[۴] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۱۵۸

اس بات پر سب کا اتفاق ہے کہ قتل عمد میں مقتول کے وارثوں کو معافی کا حق ہے، بلکہ یہ پسندیدہ ہے کہ وہ قاتل کو قصاص یا خوں بہا کے بغیر معاف کردیں۔ قرآن نے جہاں قصاص کا حکم دیا ہے وہیں یہ بھی فرمایا ہے:

فَمَنْ عُفِيَ لَهٗ مِنْ اَخِيْهِ شَيْءٌ فَاتِّبَاعٌ بِالْمَعْرُوْفِ (البقرۃ:۱۷۸)

اگر قاتل کو اس کے بھائی (مقتول کے ولی) کی طرف سے کچھ بھی معاف کر دیا جائے تو (ان دونوں کو) دستور کے مطابق پیروی کرنی چاہیے۔

اس میں مقتول کے وارث کو بھائی قرار دے کر اس کے جذباتِ اخوت کو ابھارا گیا ہے اور قاتل کے ساتھ عفو و درگزر کا معاملہ کرنے کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس میں 'شَيْءٌ' کا لفظ بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مقتول کا ولی کچھ بھی معاف کردے اور اس کے وارثوں میں سے کوئی ایک بھی قصاص نہ لینا چاہے تو قصاص نہیں لیا جائے گا، بلکہ اس صورت میں دیت واجب ہوگی[1]

رسول اکرم ﷺ کے ارشادات میں عفو و درگزر کی بڑی ترغیب پائی جاتی ہے۔ ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حاکم ریاست کو اس بات کی کوشش کرنی چاہیے کہ مقتول کے وارث عفو و درگزر کے لیے آمادہ ہوجائیں۔ قاتل کو معاف کرکے وسعت ظرف اور بڑے پن کا ثبوت فراہم کریں اور اللہ تعالیٰ کے ہاں اجر عظیم کے مستحق ہوں۔ حضرت انسؓ فرماتے ہیں:

ما رأیت رسول اللہ ﷺ رفع الیه شيء فیه القصاص الاّ امر فیه بالعفو[2]

میں نے ہمیشہ یہی دیکھا کہ جب کبھی رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں قصاص کا کوئی معاملہ آتا تو آپ مقتول کے ورثاء کو عفو و درگزر سے کام لینے کا حکم دیتے۔

---

[1] زمخشری، الکشاف عن حقائق التنزیل:۱/۲۲۰

[2] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو بالدم۔ نسائی، کتاب القسامہ، باب الامر بالعفو عن القصاص۔

وائل بن حجرؓ کہتے ہیں کہ میں رسول اللہ ﷺ کی خدمت میں تھا کہ ایک قاتل کو اس کی گردن میں رسی ڈال کر لایا گیا۔ آپ نے مقتول کے والی کو طلب فرمایا اور کہا کیا تم اسے معاف کردو گے؟ اس نے کہا نہیں! آپ نے فرمایا کیا تم دیت لوگے؟ اس نے عرض کیا نہیں۔ آپ نے فرمایا کیا تم اسے قتل کرنا چاہتے ہو۔ اس نے عرض کیا ہاں! آپ نے فرمایا اچھا تو لے جاؤ اسے قتل کردو۔ پھر چوتھی بار آپ نے فرمایا اگر تم اسے معاف کردو گے تو وہ اپنا گناہ اور تمہارے مقتول عزیز کا گناہ سب لے کر یہاں سے جائے گا۔ یہ سن کر اس نے عرض کیا، اچھا تو اسے معاف کیے دیتا ہوں۔ حضرت وائل بن حجر کہتے ہیں کہ میں نے دیکھا کہ وہ اپنی رسی گھسیٹتے ہوئے جا رہا تھا[۱]

قرآن مجید نے قتل خطا میں دیت کے ساتھ کفارہ کا بھی حکم دیا ہے (النساء:۹۲) لیکن قتل عمد میں کفارہ کا ذکر نہیں ہے۔ (النساء:۹۳) امام شافعی نے قتل عمد کو قتل خطا پر قیاس کیا ہے۔ ان کے نزدیک اس میں بھی کفارہ ہے۔ امام احمد وغیرہ کی رائے یہ ہے کہ اس میں کفارہ نہیں ہے[۲]

احناف کے نزدیک بھی اس میں کفارہ نہیں ہے۔ اس کے حسب ذیل دلائل دیے گئے ہیں۔

۱۔ قتل عمد کبیرۂ محض ہے۔ جیسے زنا، چوری، سود وغیرہ۔ جس طرح ان جرائم کا کوئی کفارہ نہیں ہے، اسی طرح قتل عمد کا بھی کفارہ نہیں ہے۔ کفارہ میں سزا کے تصور کے ساتھ عبادت کا تصور بھی ہے۔ جیسے کسی غلطی پر روزہ رکھنا یا غلام آزاد کرنا۔ یہ سزا بھی ہے اور عبادت بھی۔ لہٰذا جس عمل کا کفارہ ہو اس میں بھی یہ دونوں پہلو ہونے چاہئیں،

---

۱ ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الامام یامر بالعفو بالدم۔ نسائی کتاب القسامہ۔ یہی روایت تفصیلات میں تھوڑے سے فرق کے ساتھ صحیح مسلم میں موجود ہے۔ کتاب القسامہ، باب صحۃ الاقرار بالقتل۔

۲ ابن کثیر، تفسیر القرآن العظیم: ۲/۴۲۶، دار الحدیث القاهرة، ۱۴۲۶ھ/۲۰۰۵ء

تا کہ غلطی کی سزا ہو اور عبادت کا تعلق اس کے جواز کی صورت سے ہو۔ قتل خطا کی نوعیت یہی ہے۔ ایک پہلو سے اس میں جواز کا پہلو نکلتا ہے اس لیے کہ قصد و ارادہ کے ساتھ اس کا ارتکاب نہیں ہوتا۔ دوسرا پہلو یہ ہے کہ وہ جرم ہے اس لیے کہ اس سے ایک جان کا ناحق ضیاع ہے۔ قتل عمد کو اس پر قیاس نہیں کیا جاسکتا۔

۲- قرآن مجید نے قتل عمد اور قتل خطا دونوں کے الگ الگ احکام بیان کیے ہیں۔ اس میں کسی قسم کا اضافہ صحیح نہیں ہے۔ کفارات قیاس سے ثابت نہیں ہوتے، اس کے لیے نص ہونی چاہیے۔[1]

۲- قتلِ خطا

یعنی آدمی کا ارادہ قتل کا نہ ہو، لیکن اس کی مار سے کسی کی جان چلی جائے۔ فقہ حنفی میں ہے کہ غلطی ارادہ اور فعل دونوں میں ہوسکتی ہے، جیسے کوئی شخص شکار سمجھ کر کسی انسان پر گولی چلا دے یا شکار پر گولی چلائے اور وہ انسان کو لگ جائے۔[2]

امام شافعی فرماتے ہیں کہ قتل عمد یہ ہے کہ آدمی کسی کی جان لینے کے ارادے سے اقدام کرے اور قتل خطا یہ ہے کہ اقدام جان لینے کے ارادہ سے نہ ہو لیکن غلطی سے جان چلی جائے۔[3]

قتل خطا کے بارے میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:

وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ اَنْ يَّقْتُلَ	یہ مسلمان کا کام نہیں کہ کسی مسلمان کو
مُؤْمِنًا اِلَّا خَطَأً وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا	قتل کرے، ہاں غلطی سے ایسا ہوسکتا ہے،
خَطَأً فَتَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَّدِيَةٌ	جو شخص غلطی سے کسی مسلمان کو قتل کردے
مُّسَلَّمَةٌ اِلٰٓى اَهْلِهٖٓ اِلَّآ اَنْ يَّصَّدَّقُوْا	وہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کرے اور اس

---

[1] جصاص، احکام القرآن: ۲/۳۰۷۔ ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/۱۵۸

[2] ہدایہ: ۴/۵۵۶، ۵۵۷

[3] ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/۲۷

... فَمَنۡ لَّمۡ یَجِدۡ فَصِیَامُ شَہۡرَیۡنِ مُتَتَابِعَیۡنِ تَوۡبَۃً مِّنَ اللّٰہِ ؕ وَ کَانَ اللّٰہُ عَلِیۡمًا حَکِیۡمًا ○ (النساء:۹۲)

کے گھر والوں کو دیت پہنچائے ...جس شخص کو غلام میسر نہ ہو وہ دو ماہ مسلسل روزے رکھے۔ یہ اللہ سے توبہ کرنے کا طریقہ ہے اور اللہ جاننے والا اور حکمت والا ہے۔

قتل خطا کے احکام

قتل خطا سے حسب ذیل امور لازم آتے ہیں۔

۱- کفارہ: اس کا کفارہ یہ ہے کہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کیا جائے۔ اگر یہ ممکن نہ ہوتو دو ماہ لگا تار بغیر ناغہ کے مسلسل روزے رکھے جائیں۔

۲- دیت: فقہاء کے نزدیک قتل خطا کی دیت مجرم کے 'عاقلہ' پر واجب ہوگی[1]

۳- گناہ: فقہ حنفی کے مطابق قتل خطا سے گناہ لازم آتا ہے لیکن یہ گناہ قتلِ عمد سے کم ہوتا ہے۔ اس میں قتل کے ارادہ کا گناہ تو نہیں ہوگا، البتہ نفس قتل کا گناہ ہوگا۔ کفارہ اسی کے لیے ہے۔ اسی وجہ سے مقتول کی میراث سے بھی وہ محروم ہوگا[2]

قرآن مجید میں قتل عمد اور قتل خطا ہی کا ذکر ہے اس لیے امام مالک اور بعض دوسرے فقہاء ان ہی دو قسموں کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ قتل کی جتنی صورتیں ہو سکتی ہیں وہ ان دو قسموں کے تحت آجاتی ہیں۔ ان کے نزدیک قتل خطا یہ ہے کہ آدمی کا کوئی

---

[1] آدمی کا وہ پورا حلقہ جو اس کا معاون اور مددگار ہو 'عاقلہ' ہے۔ فقہ حنفی کی رو سے آدمی جس شہر میں رہتا ہے اس کے سب لوگ اس کے 'عاقلہ' ہوں گے بشرطیکہ کسی ایک رجسٹر میں ان کا رکارڈ ہو اور وہ عملاً ایک دوسرے کی مدد کرتے ہوں۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ آدمی کے قبیلے کے لوگ جو اس کے عصبہ ہوں اس کے عاقلہ کہلائیں گے۔ رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۳۲۵، ۳۲۶۔ ابن رشد کہتے ہیں حجاز کے جمہور علماء کے نزدیک 'عاقلہ' آدمی کے باپ کی طرف سے قرابت والے رشتہ دار ہیں جو اس کے 'عصبہ' ہوتے ہیں۔ دیوان یا رجسٹر کا رواج حضرت عمرؓ کے دور سے ہوا۔ یہ رسول اکرم ﷺ کے زمانے میں نہیں تھا۔ بدایۃ المجتہد: ۶/ ۶۴، ۶۵۔ امام شوکانی کہتے ہیں 'عاقلۃ الرجل عشیرتہٗ' آدمی کا خاندان اس کا 'عاقلہ' ہے۔ احادیث سے اس کی تائید ہوتی ہے، نیل الاوطار، ۷/ ۲۴۳۔ مطلب یہ کہ اس وجہ سے امام ابوحنیفہ کی رائے قبول نہیں کی جاسکتی۔

[2] ہدایہ مع الکفایہ: ۵/ ۷ ۱۲۴، ۱۲۴۸، طبع کلکتہ، ۱۲۷۴ھ/ ۱۸۳۱ء

عمل (جیسے کنواں کھودنا) کسی کی جان جانے کا سبب بن جائے، یا کوئی غیر مکلّف قتل کر بیٹھے، یا کسی نے قتل کے ارادہ سے تو اقدام نہیں کیا، لیکن قتل ہوگیا یا اس نے کوئی ایسا طریقہ اختیار کیا، جس سے بالعموم جان نہیں جاتی لیکن جان چلی گئی۔ یہ سب قتل خطا کی صورتیں ہیں۔ اس کے برعکس صورتیں قتل عمد سمجھی جائیں گی[1]

فقہ مالکی میں قتل عمد اور قتل خطا کی بہت سی صورتیں بیان ہوئی ہیں۔ ان میں سے بعض کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔ قتل عمد یہ ہے کہ آدمی ناجائز طور پر کسی کی جان لے لے، چاہے وہ چھڑی سے ہی کیوں نہ ہو۔ اس میں اس سے کوئی فرق نہیں پڑتا کہ وہ اس کی جان لینا چاہ رہا تھا یا نہیں یا یہ کہ اس نے زید کو قتل کرنا چاہا یا عمرو کو۔ قتل عمد یہ بھی ہے کہ کسی کو پتھر وغیرہ سے ہلاک کر دیا جائے، یا گلا گھونٹ کر یا کھانا پانی بند کر کے ختم کر دیا جائے۔ یہ سارے اقدامات قتل عمد سمجھے جائیں گے اگر وہ قتل کے ارادے سے ہوں۔ لیکن اگر کوئی شخص کسی کو محض تکلیف یا سزا دینا چاہ رہا تھا اور اس کی جان چلی گئی تو یہ قتل خطا ہے۔ اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کسی کو زہر دے کر ہلاک کر دیا جائے تو یہ قتل عمد ہوگا اور مجرم پر قصاص واجب ہوگا۔ کسی خاص شخص کو ہلاک کرنے کے لیے آدمی کوئی ذریعہ اختیار کرے جیسے اس کے راستے میں کنواں کھود دے اور وہ اس میں گر کر ہلاک ہوجائے تو یہ عمد ہوگا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے پر قصاص لازم آئے گا۔ لیکن جو آدمی مقصود تھا وہ نہ مرے بلکہ اس کی جگہ کوئی دوسرا اس سے مر جائے یا کسی خاص آدمی کا قتل مقصود نہ ہو بلکہ مطلق ضرر رسانی پیش نظر ہو تو یہ قتل خطا ہوگا اور دیت لازم آئے گی۔ بشرطے کہ مرنے والا 'حر معصوم' ہو[2] ورنہ اس کی قیمت دینی ہوگی، جو ذریعہ اختیار کیا گیا اس سے کسی کو ضرر

---

[1] نیل الاوطار: ۷/ ۱۶۸

[2] یعنی آزاد ہو اور اسے 'عصمت' حاصل ہو۔ عصمت دو باتوں سے حاصل ہوتی ہے ایک ایمان سے، جو ایمان لے آئے اس کا خون بہانا حرام ہے۔ دوسرے امان سے۔ اس غیر مسلم کا قتل بھی ناجائز اور حرام ہے جسے اسلامی ریاست نے امان دے رکھی ہے۔

پہنچانا مقصود نہیں تھا تو مرنے والے کا خون رائیگاں جائے گا اور اس ذریعہ کے اختیار کرنے والے کو کوئی سزا نہ ہوگی۔ جیسے کوئی شخص کنواں اپنی زمین میں کھودے یا کسی خالی زمین میں دوسروں کے فائدہ کی خاطر کنواں کھدوائے یا جانور اپنے گھر کے سامنے باندھے اس سے کوئی فرد ہلاک ہوجائے تو اس میں قصاص نہیں دیت واجب ہوگی۔

اگر کوئی شخص کسی ایسے شخص کو جو تیرنا نہیں جانتا، مذاق ہی سے سہی نہر یا کنویں میں گرادے تو یہ قتلِ عمد ہوگا۔ لیکن جو شخص تیراکی سے واقف ہو اسے ہلاک کرنے کے ارادے سے گرائے تو یہ عمد ہوگا اگر مذاق سے گرائے تو خطا ہوگا اور دیت واجب ہوگی[1]

۳۔ قتلِ شبہِ عمد

امام ابو حنیفہ، امام شافعی اور امام احمد وغیرہ قتل خطا کے علاوہ ایک اور قسم قتلِ شبہِ عمد کے بھی قائل ہیں۔

حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ نے حجۃ الوداع میں رسول اللہ ﷺ کا خطبہ نقل فرمایا ہے۔ اس کا ایک فقرہ یہ ہے:

الا ان دیة الخطأ شبه العمد ما كان بالسوط والعصا مأة من الابل منها اربعون في بطونها اولادها[2]	قتل خطا، جو عمد سے مشابہ ہو، جس میں کہ کوڑے اور لاٹھی سے موت ہوجائے اس کی دیت سو اونٹ ہے، جن میں چالیس حاملہ ہوں گی۔

ایک دوسری حدیث میں ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا:

عقل شبه العمد مغلظ مثل عقل العمد ولا يقتل صاحبه[3]	شبہ عمد کی دیت تو قتل عمد کی دیت کی طرح مغلظہ ہوگی لیکن اس کا ارتکاب کرنے والے کو قتل نہیں کیا جائے گا۔

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے احمد الدردیر: الشرح الصغیر مع حاشیۃ الصاوی: ۴/۳۳۱۔۳۴۱

[2] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الدية كم هي۔ نسائی، کتاب القسامہ، كم دية شبه العمد

[3] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب دیات الاعضاء، اس سلسلے کی روایات کے لیے ملاحظہ ہو۔ بیہقی، السنن الکبریٰ: ۸/۴۴، ۴۵ طبع حیدر آباد۔

ان روایات کی سندوں پر کسی قدر جرح کی گئی ہے، لیکن قاضی شوکانی کہتے ہیں:

ولا یخفی ان احادیث الباب صالحة للاحتجاج بها علی اثبات قسم ثالث وھو شبه العمد و ایجاب دیة مغلظة علی فاعله[۱]

یہ بات واضح ہے کہ اس باب کی احادیث احتجاج کے قابل ہیں کہ ان سے (قتلِ عمد اور قتلِ خطا کے علاوہ) ایک تیسری قسم شبہ عمد ثابت کی جائے اور اس کے ارتکاب کرنے والے پر دیت مغلظہ لازم کی جائے۔

اس کی ایک دلیل یہ بھی ہے کہ حضرات عمر بن الخطاب، علی بن ابی طالب، عثمان بن عفان، زید بن ثابت، ابوموسیٰ اشعری، مغیرہ بن شعبہ رضی اللہ عنہم اس کے قائل رہے ہیں اور صحابہ میں کوئی ان کا مخالف نہیں تھا۔[۲]

شبہ عمد کو شبہ خطا بھی کہا جاتا ہے۔ یہ عمد اس پہلو سے ہے کہ آدمی قصد و ارادہ کے ساتھ مارتا ہے۔ خطا اس پہلو سے ہے کہ ارادہ قتل کا نہیں تھا اس لیے کہ اس نے جان لینے والا ہتھیار استعمال نہیں کیا۔[۳]

امام ابوحنیفہ کے نزدیک شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے جسم کے اجزا منتشر نہ ہوتے ہوں۔ چاہے وہ چیز بڑا سا پتھر یا لکڑی ہی کیوں نہ۔ لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کرنا جس سے بالعموم جان چلی جاتی ہے قتل عمد ہے۔ شبہ عمد یہ ہے کہ کسی ایسی چیز سے مار کر ہلاک کیا جائے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی۔ اس تشریح کے پیش نظر اگر کوئی شخص کسی کو کنویں میں یا چھت پر سے یا پہاڑ پر سے جہاں سے گرنے کے بعد آدمی کے بچنے کی

۱۔ نیل الاوطار: ۷/ ۱۶۸

۲۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/ ۲۶

۳۔ ابن عابدین، در المختار مع رد المحتار: ۱۰/ ۱۵۸، ۱۵۹

کوئی صورت نہ ہو گرا دے اور وہ ختم ہو جائے تو یہ صاحبین (امام ابو یوسف اور امام محمد) کے نزدیک قتل عمد ہوگا اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک شبہ عمد۔ فقہ حنفی میں فتویٰ امام صاحب ہی کی رائے کے مطابق دیا گیا ہے۔[1]

فقہ حنبلی میں قتلِ شبہ عمد کی تعریف اس طرح کی گئی ہے۔

کوئی شخص زیادتی کے طور پر یا تادیب کے لیے، کسی ایسی چیز سے جس سے بالعموم جان نہیں جاتی، کسی کو اتنا زیادہ مارے کہ اس کی جان چلی جائے۔ جیسے کوڑا، چھڑی، چھوٹا سا پتھر، گھونسا، وغیرہ۔ اسے شبہ عمد اس لیے کہا جاتا ہے کہ مارنے کی حد تک تو اس میں قصد و ارادہ ہے البتہ قتل کا ارادہ نہیں ہے (قتل اتفاقی ہے) اسی وجہ سے اسے عمد خطا بھی کہا جاتا ہے۔[2]

امام شافعی کے ہاں بھی یہی تعریف ملتی ہے۔ وہ کہتے ہیں:

شبہ عمد یہ ہے کہ آدمی عمداً مارے اور غلطی سے قتل ہو جائے۔ یعنی مار سے قتل کرنا اس کا مقصد نہ ہو بلکہ عملاً اس سے قتل واقع ہو جائے۔[3]

قتل کی کون سی شکل عمد نہیں ہے اور کون سی شبہ عمد ہے اس میں فقہاء نے جو فرق کیا ہے، حقیقت میں اس کا تعلق یا تو ان آلات سے ہے، جن سے قتل ہوا یا ان حالات سے جن میں کسی نے مارا (اور اس کے نتیجہ میں قتل ہوا)۔[4]

قتلِ شبہِ عمد کے احکام

قتل شبہ عمد سے حسب ذیل امور لازم آتے ہیں:

۱- گناہ۔ جب کسی نے عمداً کسی کو مارا ہے تو اس کا گناہ اسے ضرور ہوگا۔ قتل غلطی سے ہو گیا تو اس پر قتل خطا کا کفارہ واجب ہوگا۔

---

۱ رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/۱۵۹

۲ ابن قدامہ، المغنی: ۱۱/ ۴۶۲، ۴۶۳

۳ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/ ۲۷

۴ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶/ ۲۷

۲- کفارہ۔ شبہ عمد کا کفارہ وہی ہے جو قتل خطا کا کفارہ ہے۔

۳- دیت مغلظہ۔ دیت مغلظہ سو اونٹ سے۔ اگر اونٹوں کی جگہ کسی اور چیز کا فیصلہ ہو تو اسے مغلظہ نہیں کہا جائے گا۔ فقہ حنفی میں ایک رائے یہ بھی ہے کہ شبہ عمد میں اونٹوں کے علاوہ اور کوئی چیز دیت نہیں بن سکتی اسی لیے اسے مغلظہ کہا گیا ہے۔[1]

شبہ عمد میں قصاص تو نہیں لیا جائے گا البتہ کسی سے ایک سے زائد بار یہ جرم سرزد ہو تو امام کو اختیار ہے کہ وہ قصاص لے۔[2]

فقہ حنفی میں قتل کی دو اور قسمیں بھی قرار دی گئی ہیں۔

۴- وہ قتل جو قتل خطا کے حکم میں ہو

اس کی مثال یہ دی گئی ہے کہ کوئی شخص سوتے میں کسی پر لڑھک جائے اور اس کی جان چلی جائے تو اس کا حکم قتل خطا کا ہوگا۔[3] یہ قتل خطا سے کم تر درجہ کا جرم ہے۔ اس لیے کہ خطا کے اندر قصد و ارادہ بہرحال ہوتا ہے اور سونے والے کا کوئی قصد و ارادہ نہیں ہوتا۔

اگر کوئی شخص کسی پر چھت سے گر پڑے یا اس کے ہاتھ سے اس پر پتھر یا لکڑی گر جائے اور وہ مر جائے یا کسی کی سواری سے کوئی ہلاک ہو جائے تو ان تمام صورتوں کا بھی وہی حکم ہے، جو اوپر بیان ہوا ہے۔ اس میں وہ تمام چیزیں لازم آتی ہیں جو قتل خطا میں لازم آتی ہیں، یعنی:

۱- کفارہ: اس لیے کہ اس نے احتیاط نہیں برتی۔ قتل خطا میں بھی عدم احتیاط ہی

---

[1] دیت کے سلسلے میں فقہ حنفی میں یہ اصول بیان کیا گیا ہے کہ عمد میں دیت مجرم پر واجب ہوگی۔ چاہے قتل کی دیت ہو یا جراحات کی۔ خطا میں قتل اور جراحات دونوں کی دیت عاقلہ پر واجب ہوگی۔ شبہ عمد میں قتل ہو تو عاقلہ پر اور جراحات کی دیت مجرم پر ہوگی، چاہے وہ قتل کی دیت کے برابر ہی کیوں نہ ہو جائے۔ رد المحتار علی الدر المختار: ۱۰/ ۱۵۹

[2] الدر المختار مع رد المحتار: ۱۰/ ۱۵۹، ۱۶۰

[3] مرغینانی، الهداية شرح بداية المبتدی: ۴/ ۵۴۵

کی وجہ سے کفارہ لازم آتا ہے۔ قاتل مقتول کا وارث ہو تو جس طرح قتل خطا میں وراثت سے محروم ہو جاتا ہے اس صورت میں بھی محروم ہو جائے گا، اس لیے کہ اس میں بہرحال اس کا امکان ہے کہ سونے کے بہانے اس نے مقتول پر لڑھک کر اسے ہلاک کیا ہو، تاکہ وراثت سے فائدہ اٹھائے۔

۲- دیت: اس کی دیت بھی عاقلہ پر ہوگی۔

۳- گناہ: اس سے گناہ بھی ہوگا۔ اس لیے کہ بہرحال اس کی وجہ سے قتل ہوا ہے۔ اگر یہ گناہ نہ ہوتا تو کفارہ لازم نہ آتا۔[1]

۵- قتل بہ سبب

یعنی آدمی کوئی ایسا کام کرے جو دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔ جیسے کسی دوسرے کی زمین میں کنواں کھود دے یا پتھر رکھ دے اور اس کی وجہ سے کوئی شخص ہلاک ہو جائے۔ اس میں عاقلہ پر دیت تو واجب ہوگی لیکن کفارہ واجب نہیں ہوگا۔ قاتل مقتول کا وارث ہو رہا ہو تو وراثت سے محروم بھی نہ ہوگا۔ اس میں قتل کا گناہ تو نہیں ہوگا البتہ دوسرے کی ملک میں کنواں کھودنے اور پتھر رکھنے کا گناہ ضرور ہوگا۔[2]

قتل بہ سبب کی اور صورتیں بھی ہو سکتی ہیں۔ جیسے آدمی راستہ میں لکڑی رکھ دے یا تربوز وغیرہ کا چھلکا ڈال دے یا راستہ میں پانی ڈال کر کیچڑ کر دے اور وہ دوسرے کی ہلاکت کا سبب بن جائے۔

امام شافعی نے قتل بہ سبب کو قتل خطا قرار دیا ہے۔ ان کے نزدیک اس کے احکام وہی ہیں جو قتل خطا کے ہیں۔[3]

۱۔ ردالمحتار مع درالمختار: ۱۰/۱۶۱

۲۔ ہدایہ مع الکفایہ: ۵/۲۴۸

۳۔ مرغینانی، ہدایہ: ۴/۵۴۶۔ ردالمحتار: ۱۰/۱۶۲

عورت کا قصاص اور دیت

قصاص کا حکم عورت اور مرد دونوں سے متعلق ہے۔ مرد اگر عورت کو قتل کر دے یا عورت کے ہاتھوں مرد کی جان چلی جائے تو دونوں سے قصاص لیا جائے گا۔ اس معاملہ میں دونوں میں فرق نہیں ہے۔ قرآن و حدیث سے اس کا ثبوت ملتا ہے اور فقہاء امت کا اس پر اجماع ہے۔ البتہ عورت کی دِیت کے بارے میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ فقہائے احناف اور بعض دوسرے فقہاء کے نزدیک عورت کی دیت مرد کی دیت سے نصف ہے۔ اس مسئلہ میں اور بھی اختلافات ہیں۔ عورت کی دیت کے کم ہونے کی وجہ یہ بتائی جاتی ہے کہ شریعت نے مرد پر خاندان کی مالی ذمے داری ڈالی ہے۔ مرد کی موت سے پورا خاندان معاشی طور پر متاثر ہوتا ہے۔ اس لیے اس کی دیت عورت کی دیت سے دوگنی رکھی گئی ہے۔ عورت پر معاشی ذمے داریاں نہیں ہوتیں، اس کی موت سے خاندان کا مالی نقصان نہیں ہوتا۔ اس لیے اس کی دیت نصف قرار دی گئی ہے۔ لیکن ایک رائے یہ بھی ملتی ہے کہ دونوں کی دیت میں فرق نہیں ہونا چاہیے، اس لیے کہ قرآن مجید سے اس فرق کا ثبوت نہیں ملتا۔ یہ رائے بہر حال قابل غور ہے۔[۱]

ذِمّی کا قصاص اور دیت

ذمی کے قصاص اور دیت کے مسئلہ میں فقہاء کے درمیان اختلاف ہے۔ امام شافعی، امام احمد اور بعض دیگر فقہاء کے نزدیک مسلمان کے ہاتھوں غیر مسلم کا قتل ہو جائے تو اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ البتہ اسلامی ریاست اس کے لیے کوئی دوسری سزا تجویز کر سکتی ہے، لیکن امام ابو حنیفہ، ان کے تلامذہ اور امام ثوری وغیرہ کی رائے ہے کہ

---

۱ عورت کے قصاص اور دیت کے موضوع پر تفصیل کے لیے دیکھی جائے راقم کی کتاب 'مسلمان، عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ' ص ۲۰۱ تا ۲۲۴ طبع پنجم ۲۰۰۶ء مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

اسلامی ریاست کے کسی غیر مسلم شہری (ذمی) کو مسلمان قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ یعنی اسے بھی قتل کی سزا دی جائے گی۔ فقہ حنفی کی رو سے دونوں کی دیت میں بھی کوئی فرق نہیں ہے[۱]

دیت کا حکم اور مقدار

قتل میں قصاص کب لازم آتا ہے اور دیت کب واجب ہوتی ہے۔ اس کا اجمالی ذکر گزشتہ صفحات میں آچکا ہے، یہاں دیت سے متعلق کسی قدر تفصیل پیش کی جارہی ہے۔

قرآن مجید میں قتل خطا کے ذیل میں 'دیت' کا ذکر ہے۔ (النساء:۹۲) اس میں دیت کی مقدار نہیں بیان ہوئی ہے۔ حدیث میں اس کی مقدار سو اونٹ بتائی گئی ہے۔ چناں چہ رسول اللہ ﷺ نے اہل یمن کے لیے جو تحریر حضرت عمرو بن حزمؓ کو دی تھی اس کا ایک فقرہ یہ بھی تھا۔

و ان فی النفس الدیة مأة من الابل[۲] کسی نفس کے قتل کی دیت سو اونٹ ہے

علماء امت کا اجماع ہے کہ دیت قرآن و حدیث سے ثابت ہے اور اس پر بھی اتفاق ہے کہ اس میں اصل معیار اونٹ ہیں۔ البتہ جیسا کہ گزر چکا ہے اس امر میں

---

[۱] تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو راقم کی کتاب 'غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق' ص ۲۲۴ تا ۲۳۵ طبع سوم ۲۰۰۷ء مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی ۲۵

[۲] نسائی، کتاب القسامہ، ذکر حدیث عمرو بن حزم فی العقول و اختلاف الناقلین له۔ قال الشوکانی اخرجه ایضا ابن خزیمة و ابن حبان و ابن الجارود والحاکم والبیهقی موصولاً و اخرجه ایضا ابوداؤد فی المراسیل و قد صححه جماعة من ائمة الحدیث منهم احمد و الحاکم و ابن حبان والبیهقی۔ نیل الاوطار: ۷/ ۲۱۳۔ عمرو بن حزم سے مروی اس صحیفہ میں متعدد اجتماعی قوانین بیان ہوئے ہیں۔ بعض محدثین نے اس کی سند پر جرح کی ہے، لیکن بیشتر محدثین کے نزدیک یہ معتبر اسناد سے ثابت ہے۔ ملاحظہ ہو، شوکانی نیل الاوطار: ۷/ ۱۶۲۔۱۶۴

اختلاف ہے کہ دیت کب واجب ہوتی ہے؟ اسی طرح اونٹوں کی نوعیت اور ان کی عمروں وغیرہ کے بارے میں اختلاف ہے۔

ایک سوال یہ ہے کہ اونٹ اگر دست یاب نہ ہوں یا کسی وجہ سے ان کی قیمت ادا کرنی پڑے تو کیا یہ قیمت متعین ہے اور اونٹوں کے علاوہ کسی دوسری شکل میں بھی دیت دی جاسکتی ہے؟ اس کا جواب ہمیں ایک حدیث میں ملتا ہے جو عمرو بن شعیب عن ابیہ عن جدہ مروی ہے۔ فرماتے ہیں۔

عہد رسالت میں (سو اونٹ) کی قیمت آٹھ سو دینار یا آٹھ ہزار درہم تھی۔ حضرت عمرؓ کے دورِ خلافت میں اونٹ کی قیمت زیادہ ہوگئی تو انہوں نے سونا دینے والوں کے لیے ایک ہزار دینار اور چاندی دینے والوں کے لیے بارہ ہزار درہم متعین کیے۔ جو لوگ گائے رکھتے ہوں ان کے لیے دو سو گائیں اور بکری پالنے والوں کے لیے دو ہزار بکریاں اور جو کپڑا دے سکتے ہیں ان کے لیے دو سو جوڑے مقرر کیے۔[1]

یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اونٹ کے علاوہ سونے، چاندی، گائے، بکری اور کپڑے کی شکل میں بھی دیت ادا کی جاسکتی ہے۔ امام ابو حنیفہ کے نزدیک اونٹ یا سونے چاندی کی شکل میں دیت ادا کی جائے گی، لیکن امام ابو یوسف اور امام محمد فرماتے ہیں کہ مذکورہ چھ انواع میں سے کسی بھی نوع میں دیت ادا ہوسکتی ہے۔ اسی پر فقہاء احناف کا عمل ہے۔ ابتدائی پانچ انواع پر بیشتر فقہاء کا اتفاق ہے۔ البتہ چاندی کی مقدار میں اختلاف ہے۔ امام مالک اور بعض دیگر فقہاء اوپر کی روایت کی روشنی میں اسے بارہ ہزار درہم قرار دیتے ہیں، لیکن امام ابو حنیفہ، صاحبین اور امام ثوری کی رائے ہے کہ اس کی مقدار دس ہزار درہم ہے۔ اس کی وجہ ایک تو یہ ہے کہ خود حضرت عمرؓ سے دس ہزار کی روایت ملتی ہے۔ دوسری یہ کہ شریعت نے مختلف معاملات میں ایک دینار کو دس درہم کے مساوی قرار دیا ہے۔

---

[1] ابوداؤد، کتاب الدیات، باب الدیۃ کم ھی۔

اس مسئلہ میں امام شافعی کی رائے یہ ہے کہ دیت میں معیار اونٹ کو بنایا گیا ہے اور ان کی تعداد قتل نفس میں سو رکھی گئی ہے۔ رسول اللہ ﷺ کے عہد مبارک میں اس کی قیمت کم تھی تو کم رکھی گئی۔ حضرت عمرؓ کے دور میں زیادہ ہوگئی تو زیادہ کردی گئی۔ یہ کوئی اصول نہیں ہے۔ جس دور میں اونٹ کی جو قیمت ہوگی اس لحاظ سے دیت کا تعین ہوگا[1]۔

یہ رائے دلیل کے پہلو سے بھی اور زمانہ کے ساتھ قیمتوں میں جو فرق واقع ہوتا ہے اس لحاظ سے بھی باوزن محسوس ہوتی ہے[2]۔

(سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی، جولائی-ستمبر ۱۹۸۵ء)

---

[1] خطابی، معالم السنن: ۴/ ۲۴، المطبعۃ العلمیۃ حلب، ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء

[2] دیت کے مسئلہ میں فقہی تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو۔ ابن رشد، بدایۃ المجتہد: ۶،۵۶-۶۰ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۵-۱۶

قذف اور لعان کے احکام

عزت و آبرو کا دفاع

ہر انسان چاہتا ہے کہ سوسائٹی میں عزت اور وقار کی زندگی گزارے۔ اسے کسی طرح ذلیل اور رسوا نہ کیا جائے اور اسے یہ حق حاصل ہو کہ اس کی عزت و آبرو پر دست درازی ہو تو قانونی چارہ جوئی کر سکے۔ اسلام اس کے اس حق کو تسلیم کرتا اور اس کی پوری پوری حفاظت کرتا ہے۔

اسلام نے جان، مال، بیوی بچوں اور عفت و عصمت پر حملہ ہو تو حملہ آور کو قتل کرنے کی بھی اجازت دی ہے، لیکن اگر کسی کی عزت و آبرو پر حملہ ہو اور اسے رسوا کیا جائے تو اس کی ہدایت ہے کہ عدالت کی طرف رجوع کیا جائے اور عدالت اس سلسلے میں قانون کے مطابق اقدام کرے۔ دونوں صورتوں میں اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ جان، مال اور عفت و عصمت کے تحفظ میں ذرا بھی تاخیر ہو تو اس کے لٹ جانے کا اندیشہ ہے، لیکن عزت و آبرو کا معاملہ اس سے ذرا سا مختلف ہے۔ اس میں عدالت سے چارہ جوئی کی جاسکتی ہے اور عدالت کے فیصلہ کرنے تک متعلقہ فرد کا اتنا بڑا نقصان نہیں ہے کہ اسے برداشت نہ کیا جاسکے اور اسے ملزم کے بارے میں خود سے کسی اقدام کی اجازت دے دی جائے۔

حدِّ قذف[1]

اسلام نے انسان کی عزت و آبرو کے سلسلہ میں سب سے زیادہ اہمیت زنا اور بدکاری کے الزام کو دی ہے۔ اگر یہ الزام کسی پر لگایا جائے تو ملزم کے لیے ضروری ہوگا کہ وہ ثبوت میں چار گواہ پیش کرے، ورنہ اس پر حدِ قذف جاری ہوگی، جو اسّی (۸۰) کوڑے ہے اور پھر اسے سوسائٹی میں ہمیشہ کے لیے ناقابل اعتبار سمجھا جائے گا اور کسی معاملہ میں اس کی شہادت تسلیم نہیں کی جائے گی۔ چناں چہ ارشاد ہے:

وَالَّذِیْنَ یَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ ثُمَّ لَمْ یَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِیْنَ جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَ اُولٰٓئِكَ هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۝ اِلَّا الَّذِیْنَ تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَ اَصْلَحُوْا ۚ فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ (النور: ۴، ۵)	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت لگائیں اور پھر چار گواہ نہ پیش کریں تو انھیں اسی کوڑے لگاؤ اور ان کی گواہی کبھی قبول مت کرو۔ یہ لوگ فاسق ہیں، لیکن وہ لوگ جو اس کے بعد توبہ کریں اور اپنی اصلاح کرلیں (تو اللہ انھیں معاف کرے گا) بے شک اللہ غفور رحیم ہے۔

قذف کے مسئلے پر فقہاء نے تفصیل سے بحث کی ہے۔ یہاں اس کے بعض پہلوؤں کو کسی قدر وضاحت کے ساتھ پیش کیا جا رہا ہے۔

۱- زنا کا الزام عورت پر لگایا جائے یا مرد پر، الزام لگانے والا اگر ثبوت فراہم نہ کرسکے تو اسّی (۸۰) کوڑے کی سزا دی جائے گی۔

---

[1] قذف کے لغوی معنی ہیں پتھر یا اس جیسی کسی چیز سے زور سے مارنا۔ اس میں سب وشتم کا مفہوم بھی ہے۔ المعجم الوسیط مادہ قذف: ص۷۲۱، ۷۲۲۔ لیکن اصطلاح میں یہ زنا کے الزام کے ساتھ مخصوص ہے۔ چاہے یہ صراحت کے ساتھ ہو یا ایسے الفاظ استعمال کیے جائیں جو زنا پر دلالت کرتے ہیں۔ اس کا شمار حدیث کی رو سے کبیرہ گناہوں میں ہوتا ہے۔ زنا کے علاوہ کسی دوسرے الزام کو قذف نہیں کہا جاتا۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۶/۹۷-۹۸۔ دار الکتب العلمیہ، لبنان ۱۹۹۴ء

۲- یہ سزا اسی وقت دی جائے گی جب کہ 'مقذوف' (وہ شخص جس پر تہمت لگائی گئی ہے) سزا کا مطالبہ کرے۔ چناں چہ ہدایہ میں ہے۔

و اذا قذف الرجل رجلا محصنا او امرأة محصنة بصريح الزنا و طالب المقذوف بالحد، حده الحاكم ثمانين سوطاً[1]

کوئی شخص کسی پاک دامن مرد یا کسی پاک دامن عورت پر صراحت کے ساتھ زنا کی تہمت لگائے اور جس پر تہمت لگائی گئی ہے وہ اس بات کا مطالبہ کرے کہ تہمت لگانے والے پر حد جاری کی جائے تو حاکمِ وقت اس پر اسّی کوڑے کی حد نافذ کرے گا۔

ابن عربی مالکی کہتے ہیں:

انه لاَ يقيمه الاَمام الاَ بمطالبة المقذوف عند الجمهور[2]

جمہور کے نزدیک امام حد قذف اسی وقت نافذ کرے گا، جب کہ وہ شخص اس کا مطالبہ کرے، جس پر تہمت لگائی گئی ہے۔

۳- زنا کا الزام امام ابو حنیفہ اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک صراحت کے ساتھ ہونا چاہیے ورنہ اسے قذف نہیں کہا جائے گا، لیکن امام مالک فرماتے ہیں کہ اس معاملہ میں تعریض بھی صراحت ہی کے حکم میں ہے۔[3]

۴- قذف کی سزا اسی شخص کو دی جائے گی جو کسی آزاد مسلمان پر زنا کا الزام لگائے۔[4]

اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی غیر مسلم یا غلام پر زنا کی تہمت لگانے والے کو کوئی سزا نہیں دی جائے گی، بلکہ اس پر حد قذف نہیں جاری ہوگی۔ اس طرح کے مواقع

---

[1] مرغینانی، ہدایہ: ۲/۵۰۹، کتب خانہ رشیدیہ، دہلی

[2] ابن العربی، احکام القرآن: ۳/۱۳۳۶۔ دار المعرفۃ، لبنان ۱۹۷۲ء

[3] ابن العربی، احکام القرآن: ۳/۱۳۳۴، مزید تفصیل کے لیے دیکھی جائے۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/۳۹۱۔ ۳۹۲۔ طبع قاہرہ ۱۹۹۲ء [4] ہدایہ: ۲/۵۰۹، مسلمان اگر غیر مسلم پر زنا کا الزام لگائے تو اس پر حد قذف جاری ہونی چاہیے یا نہیں؟ اس پر بحث ایک دوسرے مضمون میں آچکی ہے۔

پر اسلام نے ریاست کو تعزیری کارروائی کا اختیار دیا ہے۔ یہ اس کی صواب دید پر ہے کہ ملزم کو کیا سزا دے اور کتنی سزا دے؟[1]

موجودہ حالات میں اسلامی ریاست تعزیزی قوانین وضع کرسکتی ہے۔ تعزیر کے حدود و قیود پر قرآن و حدیث کی روشنی میں فقہاء نے جو تفصیلات فراہم کی ہیں ان سے اس میں راہ نمائی ملتی ہے۔

۵- جس شخص پر تہمت لگائی جائے اس کا عاقل، بالغ اور باعفت ہونا بھی ضروری ہے۔[2]

۶- تہمت لگانے والا آزاد ہو یا غلام، مرد ہو یا عورت، یا ریاست کا مسلم شہری ہو یا ذِمی سب پر حد جاری کی جائے گی۔[3]

جمہور کے نزدیک دوسرے حدود کی طرح غلام کی حد قذف بھی آدھی ہوگی، لیکن بعض لوگوں نے حد قذف اور دوسرے حدود میں فرق کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حد قذف غلام پر بھی پوری نافذ ہوگی۔[4]

۷- اگر ایک شخص کسی پر زنا کا الزام لگائے اور دوسرا اس کے جواب میں اس پر زنا کا الزام لگائے تو دونوں پر حد جاری ہوگی۔[5]

۸- جس شخص پر حد قذف جاری ہو جب تک وہ توبہ نہ کرلے اس کی شہادت قبول نہیں کی جائے گی۔ توبہ کے بعد امام مالک اور امام شافعی وغیرہ کے نزدیک اس کی شہادت قبول کی جاسکتی ہے، لیکن امام ابوحنیفہؒ امام ابو یوسف، امام محمدؒ، امام زفرؒ، امام ثوریؒ فرماتے ہیں کہ حد قذف جاری ہونے کے بعد توبہ کے بعد بھی شہادت قبول نہیں کی جائے گی، البتہ کسی دوسرے جرم میں حد جاری ہوئی ہے تو توبہ کے بعد شہادت

---

[1] ابن عابدین، رد المحتار علی الدر المختار: ۶ / ۸۲، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۴ء

[2] ہدایہ: ۲ / ۵۰۹، مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو الدر المختار مع رد المحتار: ۶ / ۸۲

[3] الدر المختار، مزید تفصیل کے لیے دیکھی جائے رد المحتار: ۶ / ۸۱، ۸۲ نیز ۹۸

[4] شوکانی، نیل الاوطار: ۷ / ۸۳ [5] ہدایہ: ۲ / ۵۱۲

قبول کی جاسکتی ہے۔[۱]

۹- الزام زنا کے علاوہ دوسرے الزامات پر امام کی طرف سے تعزیز ہوگی حد نہیں جاری کی جائے گی۔[۲]

قذف کے ان احکام سے واضح ہے کہ اسلام کسی کو کسی کی عزت و آبرو سے کھیلنے کی اجازت نہیں دیتا۔ اس کے نزدیک ہر شخص کا یہ فطری حق ہے کہ وہ سوسائٹی میں عزت کی زندگی گزارے۔

لعان کے احکام

ایک شخص جس طرح دوسرے پر زنا کی تہمت لگا سکتا ہے اسی طرح اپنی بیوی پر بھی لگا سکتا ہے۔ اس کے احکام عام حد قذف سے کسی قدر مختلف ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنی بیوی پر زنا کی تہمت لگائے تو اس صورت میں بھی اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے۔ اگر وہ چار گواہ نہ پیش کرسکے تو اسے چار بار اپنے دعویٰ کی تائید میں قسم کھانی ہوگی۔ اس پر وہ آمادہ نہ ہو تو اس پر حد قذف جاری ہوگی۔ اگر وہ قسم کھالے تو بیوی سے کہا جائے گا کہ وہ اپنی پاک دامنی پر چار بار قسم کھائے۔ اگر بیوی انکار کردے تو وہ حد زنا کی مستحق قرار پائے گی اور اس پر وہ نافذ ہوجائے گی، لیکن اگر وہ چار بار قسم کھالے تو میاں بیوی کے درمیان ہمیشہ کے لیے تفریق کرادی جائے گی۔ اس کو اصطلاح میں 'لعان' کہا جاتا ہے۔ سورۂ نور میں اس کی تفصیل ہے۔ فرمایا:

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ اَزْوَاجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَّهُمْ شُهَدَآءُ اِلَّآ اَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ اَحَدِهِمْ اَرْبَعُ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ الصّٰدِقِيْنَ○ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ لَعْنَتَ اللّٰهِ عَلَيْهِ اِنْ كَانَ مِنَ الْكٰذِبِيْنَ○ وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذَابَ اَنْ تَشْهَدَ اَرْبَعَ شَهٰدٰتٍ بِاللّٰهِ اِنَّهٗ لَمِنَ

جو لوگ اپنی بیویوں پر (زنا کا) الزام لگائیں اور ان کے پاس خود ان کے سوا کوئی گواہ نہ ہو تو ان میں سے شوہر کی شہادت یہ ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر گواہی دے کہ وہ (اپنے الزام میں) سچا ہے اور پانچویں بار کہے کہ اس پر اللہ کی لعنت ہو اگر وہ (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور عورت

---

۱ جصاص، احکام القرآن: ۳/ ۳۵۵، اور اس کے بعد، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۴ء
۲ ملاحظہ ہو الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۱۱۳-۱۱۴ اور اس کے بعد

الْكٰذِبِيْنَ○ وَالْخَامِسَةُ اَنَّ غَضَبَ اللّٰهِ عَلَيْهَآ اِنْ كَانَ مِنَ الصّٰدِقِيْنَ○

(النور: ۷-۱۰)

پر سزا اس طرح ٹل سکتی ہے کہ وہ چار بار اللہ کی قسم کھا کر کہے کہ یہ شخص (اپنے الزام میں) جھوٹا ہے اور پانچویں بار یہ کہے کہ اس پر اللہ کا غضب ہو اگر وہ شخص (اپنے الزام میں) سچا ہو۔

اسلام چاہتا ہے کہ معاشرہ میں فواحش کا چرچا نہ ہو، گندی باتیں نہ پھیلیں اور کسی کی عزت و آبرو سے نہ کھیلا جائے، اسی لیے اس نے زنا کے الزام کو ثابت کرنے کے لیے چار عینی گواہوں کی شرط لگائی ہے، لیکن میاں بیوی کے رشتے میں خاص قسم کی نزاکت پائی جاتی ہے۔ اس میں بھی یہ شرط لازم کردی جاتی تو اس کا یہ مطلب ہوتا کہ جو شخص اپنی بیوی کو بدکاری میں ملوث دیکھے وہ چار گواہ فراہم نہ کرسکے تو حد قذف کے ڈر سے سکوت اختیار کرے اور ایک بدکار بیوی کے ساتھ زندگی گزارے، اور یہ کسی شریف آدمی کے لیے ممکن نہیں ہے۔ اس لیے کہا گیا کہ اگر آدمی چار گواہ پیش نہیں کرسکتا تو چار بار قسم کھا کر اپنے دعویٰ کو مضبوط اور موکّد کرے۔ ظاہر ہے جب تک آدمی خدا کے خوف سے بالکل ہی بے نیاز نہ ہو جائے اپنی بیوی پر جھوٹا الزام نہیں لگا سکتا اور لگائے بھی تو عدالت میں جھوٹی قسمیں کھا کھا کر اس پر اصرار نہیں کرسکتا۔ اس کے ساتھ عورت کو بھی یہ حق دیا گیا کہ وہ قسم کھا کر اس کے الزام کی تردید کرسکتی ہے۔ اگر اس نے تردید کردی تو ایک بد اخلاق اور بے ایمان شوہر سے ہمیشہ کے لیے اسے چھٹی مل جائے گی۔

یہ ایک خاص پہلو ہے، جس میں آدمی کوئی عملی اقدام کیے بغیر حکومت کی طرف رجوع کرتا ہے۔ لیکن اس مسئلہ کا تعلق جذباتی بھی ہے، اس لیے ہوسکتا ہے کہ ایک شخص جب یہ دیکھے کہ اس کی بیوی کسی غیر کی آغوش میں ہے تو وہ دونوں کو یا ان میں سے کسی ایک کو قتل کردے اور اس کے ثبوت میں چار گواہ نہ فراہم کرسکے۔ اس میں جہاں اس کا امکان ہے کہ بدکاری میں بیوی کی مرضی شامل ہو، وہیں اس کا بھی امکان ہے کہ اس کے ساتھ زیادتی کی گئی ہو۔ یہ ایک طرف تو مرد کی عزت و آبرو کا مسئلہ ہے تو دوسری

طرف اس طرح کے کسی بھی اقدام میں عورت کے ساتھ ظلم و زیادتی کا بھی خطرہ ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلا سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا کسی فرد کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ کسی بھی شخص کو چاہے وہ اس کی بیوی ہی کیوں نہ ہو بدکاری کرتے دیکھے تو اسے قتل کردے یا وہ حد شرعی کا مستحق ہوگیا ہو تو اس پر خود سے حد نافذ کردے یا یہ کہ یہ کام صرف حکومتِ وقت کا ہے؟ بعض لوگوں کے نزدیک اس کا جواب حضرت ابوہریرہؓ کی اس روایت میں ہے جو انھوں نے حضرت سعد بن عبادہؓ کے متعلق بیان کی ہے۔ وہ کہتے ہیں حضرت سعد بن عبادہؓ نے رسولِ اکرم ﷺ سے سوال کیا کہ اگر میں اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو بدکاری کرتے دیکھوں تو کیا چار گواہوں کی تلاش میں اسے اسی حال میں چھوڑ دوں؟ آپ نے فرمایا ہاں! تمھیں یہی کرنا ہوگا۔ حضرت سعدؓ نے عرض کیا اس ذات کی قسم جس نے آپ کو دین حق دے کر بھیجا ہے، میں تو پہلے تلوار سے اسے ٹھیک کردوں گا۔ آپ نے انصار سے خطاب کرکے فرمایا: دیکھو تمھارے سردار کیا کہہ رہے ہیں؟ سعد بے شک غیرت مند ہیں۔ میں ان سے بھی زیادہ غیرت مند ہوں اور اللہ تو مجھ سے بھی زیادہ غیرت والا ہے۔ اسی وجہ سے اس نے کھلے چھپے ہر طرح کے فواحش کو حرام قرار دیا ہے (اس کا یہی حکم ہے کہ اس صورت میں چار گواہ پیش کیے جائیں)[1]

یہ حدیث اس مسئلے کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالتی ہے۔ علامہ زرقانی کہتے ہیں:

و فی حدیث البـاب النهی عن اقامـة حد بغیر سلطان ولاَ شهود و قطع الذریعة الٰی سفک الدم بمجرد الدعوی [2]

اس حدیث میں اس بات کی ممانعت ہے کہ حاکم کے علاوہ اور گواہوں کے بغیر ہی کوئی شخص حد شرعی نافذ کردے (اسی طرح حدیث میں) مجرد دعویٰ کی بنیاد پر کسی کا خون بہانے کا راستہ ہی بند کردیا گیا ہے۔

---

[1] بخاری، کتاب المحاربین، باب من رای مع امراتہ رجلا فقتلہ، مسلم، کتاب اللعان

[2] زرقانی علی الموطا: ۳/۲۰، نیز ملاحظہ ہو ۴/۱۷۶: دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۰ء

لیکن جمہور علماء نے اس صورت میں آدمی کے اس حق کو تسلیم کیا ہے کہ وہ بیوی کو اور اس کے ساتھ بدکاری کرنے والے کو قتل کردے۔ امام نووی فرماتے ہیں کہ شوافع میں سے بعض اصحاب کی رائے یہ ہے کہ جو شخص حاکم کے حکم کے بغیر شادی شدہ زانی کو بھی قتل کردے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ اس لیے کہ حدود کا نفاذ حاکم کا کام ہے۔ فرماتے ہیں لیکن صحیح رائے جمہور کی ہے۔ بعض اسلاف سے اس کا ثبوت بھی ہے کہ انھوں نے اس طرح زنا کرتے دیکھنے پر زانی کو قتل کیا ہے۔[1]

اس پر نبی ﷺ کے اس ارشاد سے بھی استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص تمھارے گھر میں جھانکے اور تم اس کی آنکھ پھوڑ دو تو تم سے کوئی باز پرس نہ ہوگی۔ جب گھر میں تانک جھانک کرنے والے کی آنکھ پھوڑی جاسکتی ہے تو جو شخص کسی کی عزت و آبرو پر حملہ کرے اسے قتل بھی کی جاسکتا ہے۔ امام ابن تیمیہؒ کا اسی طرح رجحان ہے۔[2]

۲- حضرت سعد بن عبادہؓ سے متعلق حضرت ابوہریرہؓ کی روایت سے یہ استدلال بھی کیا گیا ہے کہ جو شخص کسی کو قتل کردے اور یہ دعویٰ کرے کہ اس نے اسے اپنی بیوی کے ساتھ زنا کرتے دیکھا تو اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے ورنہ اس کا دعویٰ تسلیم نہیں کیا جائے گا اور اس سے قصاص لیا جائے گا۔ امام نوویؒ نے اسے جمہور کی رائے قرار دیا ہے۔[3]

اس کی تائید حضرت علیؓ کے ایک ارشاد سے بھی ہوتی ہے۔ آپ سے دریافت کیا گیا کہ اگر ایک شخص گھر میں داخل ہو اور اپنی بیوی کو دوسرے کے ساتھ دیکھ کر ان

۱؎ شرح مسلم جلد ۵، جزء ۱۰ ص ۱۰۳۔ دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۵ء

۲؎ فتاویٰ ابن تیمیہ طبع جدید دار العربیہ لبنان ۱۳۹۸ھ: ۲۱۸/۳۴۔ خلوت اور تنہائی (Privacy) انسان کا ایک حق ہے۔ حدیث میں اسی کا ذکر ہے۔ فقہاء نے اس کی قانونی حیثیت سے بحث کی ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو، راقم کی کتاب 'اسلام- انسانی حقوق کا پاسبان' بحث سماجی و معاشرتی حقوق۔

۳؎ شرح مسلم جلد ۵، جزء ۱۰ ص ۱۰۳

میں سے ایک کو یا دونوں کو قتل کر دے تو اس کا کیا حکم ہے؟ حضرت علیؓ نے فرمایا: اسے چار گواہ پیش کرنے ہوں گے ورنہ اس سے قصاص لیا جائے گا۔[1]

فقہ حنبلی میں اس مسئلہ میں دو گواہوں کو بھی کافی سمجھا گیا ہے۔ اس کی دلیل یہ دی گئی ہے کہ چار گواہوں کی ضرورت جرم زنا کے اثبات کے لیے ہے۔ یہاں صرف یہ ثابت کرنا ہے کہ عورت کے ساتھ ایک غیر آدمی موجود تھا۔ اس کے لیے دو گواہ بھی کافی ہیں۔[2]

یہ بات صحیح ہے کہ کوئی بھی دعویٰ ثبوت کے بغیر تسلیم نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن اس مسئلہ کی نزاکت اور معاشرتی پیچیدگیوں کے پیش نظر یہ بھی سوچنا پڑتا ہے کہ اگر مطلوبہ گواہ موجود نہ ہوں اور دوسرے قرائن وشواہد دعویٰ کی تائید کر رہے ہوں تو کیا وہ بھی قابل غور قرار دیے جاسکتے ہیں؟ اس سلسلے میں فقہ حنفی میں ایک اہم قاعدہ کی طرف راہ نمائی کی گئی ہے۔ وہ یہ کہ اس صورت میں قاتل کے پاس ثبوت نہ ہو تو مقتول کو دیکھا جائے۔ اگر وہ اپنی بدکاری اور غلط روی میں مشہور ہے تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔ البتہ دیت لی جائے گی۔ اس لیے کہ مقتول کی اخلاقی حالت نے قصاص کے بارے میں شبہ پیدا کردیا ہے۔ دیت میں شبہ نہیں ہے۔[3]

قتل کی جگہ دیت کی تائید حضرت عمرؓ کے ایک فرمان سے بھی ہوتی ہے۔ روایت ہے کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ کسی کو دیکھا تو دونوں کو قتل کر دیا۔ حضرت عمرؓ نے اس سلسلے میں علانیہ طور پر تو یہ لکھا کہ اس سے قصاص لیا جائے پھر

---

[1] مؤطا امام مالک، کتاب الاقضیہ، القضاء فی من وجد مع امرأتہ رجلا۔

[2] ابن قدامہ حنبلی نے اسے فقہ حنبلی کی ایک رائے کی حیثیت سے پیش کیا ہے۔ المغنی: ۱۲/ ۵۳۵ لیکن بعض لوگوں نے کہا ہے کہ امام احمد اور امام اسحٰق اور ان کے متبعین کی یہی رائے ہے۔ مالکیہ میں سے بھی بعض نے اس کی تائید کی ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ زانی شادی شدہ ہو۔ شوکانی، نیل الاوطار: ۷/ ۶۳

[3] الحصکفی، الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۱۰۹

خاموشی سے ایک دوسرا خط لکھا کہ اس کی دیت دے دی جائے۔[1]

جہاں تک اس بات کا تعلق ہے کہ گواہوں کی عدم موجودگی میں دیگر قرائن کی بنیاد پر فیصلہ ہونا چاہیے تو اسلاف میں سے بعض اس کے قائل ہیں۔ امام شوکانی فرماتے ہیں۔

و قال بعض السلف لاَ یقتل اصلا و یعذر فی ما فعله اذا ظهرت امارات صدق[2]

سلف میں سے بعض نے کہا ہے کہ اسے اپنے اقدام میں معذور سمجھا جائے گا اور اسے بالکل قتل نہیں کیا جائے گا۔ بشرطے کہ اس بات کے آثار موجود ہوں کہ اس کا دعویٰ صحیح ہے۔

۳- گواہوں کی ضرورت اس وقت پیش آتی ہے جب کہ مقتول نے انتقال سے پہلے جرم کا اعتراف نہ کیا ہو۔ اگر اس نے جرم کا اعتراف کرلیا ہے تو گواہوں کا سوال نہیں پیدا ہوتا۔[3]

۴- امام نوویؒ فرماتے ہیں قاتل کے دعوے کو مقتول کے اولیاء (ورثاء) تسلیم کرلیں تو بھی اس سے قصاص نہیں لیا جائے گا۔[4]

فقہ حنبلی میں بھی یہی بات کہی گئی ہے۔ اس کی دلیل میں حضرت عمرؓ کے ایک فیصلے کو پیش کیا گیا ہے۔

روایت ہے کہ حضرت عمرؓ کھانا کھا رہے تھے کہ ایک شخص خون آلود تلوار لیے ہوئے آیا، آپ کے پاس بیٹھ گیا اور کھانا کھانے لگا۔ اتنے میں کچھ لوگ آئے اور

---

[1] حافظ ابن حجر اس واقعہ کے بارے میں لکھتے ہیں کہ امام عبد الرزاق نے سند صحیح کے ساتھ اسے نقل کیا ہے۔ علامہ ابن المنذر کہتے ہیں۔ **جاءت الأخبار عن عمر فی ذٰلک مختلفة و عامة اسانیدها منقطعة۔** فتح الباری: ۱۲/ ۱۴۲

[2] شوکانی، نیل الاوطار: ۷/ ۶۳

[3] نیل الاوطار: ۷/ ۶۳

[4] شرح مسلم جلد ۵، جزء ۱۰، ص ۱۰۳

شکایت کی امیر المومنین! اس شخص نے اپنی بیوی کے ساتھ ہمارے آدمی کو بھی مار ڈالا ہے۔ حضرت عمرؓ نے اس سے پوچھا کہ یہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں؟ اس نے جواب دیا کہ ایک شخص نے اپنی بیوی کی رانوں پر تلوار چلائی۔ ان کے درمیان جو شخص تھا وہ قتل ہوگیا۔ اس پر حضرت عمرؓ نے ان لوگوں سے پوچھا کہ یہ شخص کیا کہہ رہا ہے؟ کیا اس کی بات صحیح ہے؟ انھوں نے اس کی تصدیق کی تو آپ نے اس سے فرمایا کہ اگر وہ پھر یہ حرکت کریں تو تم بھی یہی کرو۔[1]

اس واقعہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص کسی کو اس وجہ سے قتل کردے کہ اس نے اس کی بیوی کے ساتھ بدکاری کی اور مقتول کا ولی اسے تسلیم کرلے تو قاتل سے قصاص نہیں لیا جائے گا لیکن اگر مقتول کا ولی اس کے دعویٰ کو تسلیم کرنے سے انکار کردے اور وہ گواہ بھی نہ فراہم کرسکے تو اس سے قصاص لیا جائے گا۔ حضرت علیؓ کے فیصلے (جس کا ذکر اوپر آچکا ہے) کا تعلق اسی صورت سے ہے۔[2]

۵-مقتول کے بارے میں ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس کے شادی شدہ یا بے شادی شدہ ہونے سے کوئی فرق پڑتا ہے یا نہیں۔ اس سوال کی وجہ یہ ہے کہ اسلام نے شادی شدہ کی سزا تو موت (رجم کی صورت میں) رکھی ہے لیکن غیر شادی شدہ کی سزا سو کوڑے ہیں۔ کیا کسی کو یہ حق ہے کہ جس شخص کی سزا ازروئے شرع سو کوڑے ہوں اسے وہ قتل کردے؟

شوافع کے نزدیک مقتول کا شادی شدہ ہونا ضروری ہے، ورنہ قاتل سے قصاص لیا جائے گا۔[3]

۱۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۵۳۵ حضرت عمرؓ سے اس سلسلے میں منقول روایات کے بارے میں علامہ ابن المنذر کی رائے گزر چکی ہے کہ وہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور ان کی سندیں بھی منقطع ہیں۔

۲۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۵۳۵

۳۔ شرح مسلم جلد ۵، جزء ۱۰، ص ۱۰۳

اس کا مطلب یہ ہے کہ زانی محصن کی سزا چوں کہ شریعت نے موت (رجم) تجویز کی ہے، اس لیے ایک مخصوص صورت حال میں کوئی اسے قتل کردے تو اس سے باز پرس نہیں ہوگی۔ بشرطے کہ وہ چار گواہ فراہم کردے۔

امام شافعی فرماتے ہیں اگر مقتول شادی شدہ ہے اور اس نے اس طرح مجامعت کی ہے کہ اس سے غسل واجب ہو جاتا ہے تو قاتل کا معاملہ اللہ کے ہاتھ میں ہے (وہ اسے معاف کرسکتا ہے) لیکن دنیا میں فیصلہ گواہوں کی بنیاد پر ہوگا۔[1]

سوال یہ ہے کہ اگر یہ حد ہے تو حد رجم کی صورت میں ہونی چاہیے۔ کیا اس میں ترمیم کا کسی کو حق حاصل ہے؟

فقہ حنفی کی رو سے اس مخصوص صورتِ حال میں آدمی کو یہ حق ہے کہ زانی چاہے محصن ہو یا غیر محصن، اسے قتل کردے۔ اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ حد زنا نہیں ہے۔ اس لیے کہ یہ حد ہوتی تو اس کو صرف حکومت نافذ کرسکتی تھی۔ اس کا تعلق امر بالمعروف و نہی عن المنکر سے ہے۔ جب کسی منکر کے ازالے کی سوائے اس کے کوئی صورت نہ ہو کہ اس کے ارتکاب کرنے والے کو قتل کر دیا جائے تو اس کا قتل کرنا کسی بھی فرد کے لیے جائز ہے۔[2]

۶- جس شخص کو عین حالتِ زنا میں دیکھا گیا ہو یا کم از کم جو مبادیاتِ زنا (جیسے بوس و کنار) کا ارتکاب کر رہا ہو، اس میں اور اس شخص میں جو اسی قصد و ارادہ سے کہیں پہنچا ہو یا کسی اجنبی عورت کے ساتھ تنہائی میں یا جنگل و بیابان میں ہو کوئی فرق ہے یا نہیں؟

پہلی صورت کے بارے میں فقہ حنفی میں کہا گیا ہے اگر کوئی شخص کسی کو اس حالت میں دیکھے اور وہ یہ سمجھے کہ قتل کیے بغیر اسے زنا سے روکا نہیں جاسکتا تو اسے وہ قتل

---

[1] خطابی، معالم السنن: ۴/ ۱۹

[2] الدر المختار مع رد المختار ۶/ ۱۰۹

کر سکتا ہے۔ لیکن اگر دوسری صورت ہو تو فقہاء احناف میں سے بعض کی رائے یہ ہے کہ اسے بھی قتل کیا جاسکتا ہے۔ بعض دوسروں کی رائے یہ ہے کہ اسے قتل نہیں کیا جاسکتا۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ اسے پہلے ڈرایا اور دھمکایا جائے۔ اس سے اگر وہ اپنے ارادہ سے باز آجائے تو ٹھیک ہے ورنہ اسے قتل کیا جاسکتا ہے۔ ڈرائے دھمکائے بغیر اقدام قتل صحیح نہیں ہے۔[۱]

امام ابن تیمیہؒ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے عملاً زنا نہیں کیا۔ صرف اس غرض سے پہنچا تھا اور اسے کسی نے قتل کر دیا تو اس کے حکم میں اختلاف ہے۔ احتیاط کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اس حرکت کے لیے توبہ کرے۔ اس میں بھی اختلاف ہے کہ اسے کوئی کفارہ ادا کرنا ہوگا یا نہیں۔ بہتر یہی ہے کہ وہ کفارہ ادا کرے (اسے قتل خطا سمجھا جائے اس لیے کہ) قتل عمد میں جمہور کے نزدیک کفارہ نہیں ہے۔[۲]

۷۔ حضرت عمرؓ کے دور میں ایک غلام نے ایک لونڈی کے ساتھ زبردستی بدکاری کی تو حضرت عمرؓ نے غلام کو کوڑے لگوائے اور جلا وطن کر دیا لیکن لونڈی پر حد جاری نہیں کی۔[۳]

اسی وجہ سے فقہا نے لکھا ہے کہ اگر عورت کے ساتھ جبراً بدکاری کی گئی ہے تو جبر کرنے والے پر حد نافذ ہوگی اور عورت پر نافذ نہیں ہوگی۔

اس اصول کے تحت اگر کوئی شخص اپنی بیوی کے ساتھ دوسرے کو بدکاری کرتے دیکھ کر اسے قتل کردے اور بعد میں یہ معلوم ہو کہ اس کے ساتھ زبردستی کی گئی تھی تو اس

۱۔ ردالمحتار علی الدر المختار: ۶/ ۱۰۸، ۱۰۹

۲۔ فتاویٰ ابن تیمیہ طبع جدید دار العربیہ، لبنان ۱۳۹۸ھ ۳۴/ ۱۶۹، ۱۷۰۔ قتل خطا کا کفارہ سورہ نساء آیت ۹۲ میں بیان ہوا ہے۔ وہ یہ کہ ایک مسلمان غلام کو آزاد کیا جائے اور مقتول کے ورثاء کو دیت دی جائے۔ غلام نہ ہو تو دو ماہ کے مسلسل روزے رکھے جائیں۔

۳۔ موطا امام مالک، کتاب الحدود، باب جامع ماجاء فی حد الزنا

سے قصاص لیا جائے گا۔ لیکن اگر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ راضی خوشی اس میں شریک تھی تو اس سے اس پر کوئی ذمے داری نہ عائد ہوگی[۱]۔

فقہ حنفی میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ اگر کوئی شخص اپنی بیوی یا اپنی کسی محرم کے ساتھ کسی کو دیکھے اور دونوں بہ خوشی بدکاری کر رہے ہوں تو بغیر کسی پیشگی تنبیہ کے بھی انھیں قتل کردینے کا اسے حق ہے[۲]۔

امام ابن تیمیہؒ کا بھی اسی طرف رجحان ہے[۳]۔

('اسلام میں مظلوم کو دفاع کا حق ہے' کے عنوان سے تحقیقاتِ اسلامی [اکتوبر- دسمبر ۱۹۸۲ء] میں ایک طویل مضمون شائع ہوا تھا، اس میں یہ بحث شامل ہے۔ یہاں اسے الگ سے ایک مستقل مضمون کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے)

۱۔ ابن قدامہ، المغنی: ۱۲/ ۵۳۵

۲۔ الدر المختار مع رد المحتار: ۶/ ۱۰۸

۳۔ فتاویٰ ابن تیمیہؒ: ۳۸/ ۱۶۹

کتابیات

کتاب میں جہاں قرآن مجید کی آیات آئی ہیں، ان کے نیچے سورتوں کے نام اور آیات کے نمبر دے دیے گئے ہیں۔ قرآن مجید کے علاوہ جن کتبِ مآخذ سے استفادہ کیا گیا ہے ان کے مصنّفین، مطابع اور سنین طباعت کی تفصیل یہاں دی جا رہی ہے۔ البتہ حدیث کی جن کتابوں کے حوالے کتب و ابواب کی صراحت کے ساتھ دیے گئے ہیں، ان کے سلسلے میں اس تفصیل کی ضرورت نہیں محسوس ہوئی۔

تفسیر

۲- آلوسی، شہاب الدین السید محمود البغدادی، روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم و السبع المثانی، دار الکتب العلمیہ بیروت، لبنان ۱۹۹۴

۳- ابن کثیر، ابو الفداء عماد الدین اسماعیل، تفسیر القرآن العظیم، دار الحدیث القاہرۃ، ۱۴۲۶ھ/ ۲۰۰۵

۴- ابو حیان، البحر المحیط، دار الکتب العلمیۃ بیروت، لبنان ۱۹۹۳ء

۵- بغوی، ابو محمد الحسین بن مسعود الفراء، معالم التنزیل مع تفسیر الخازن دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۵ء

۶- بیضاوی، القاضی ناصر الدین انوار التنزیل و اسرار التاویل، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۸۸ء

۷- رازی، فخر الدین محمد بن عمر، مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر) دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۰ء۔

۸- رشید رضا، تفسیر المنار، دارلمعرفۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۳ء

۹- زمخشری، ابو القاسم جار اللہ محمود بن عمر، الکشاف عن حقائق التنزیل، تحقیق محمد عبد السلام شاہین، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۵ء

۱۰- طبری، ابو جعفر محمد بن جریر، جامع البیان عن تاویل آی القرآن، طبع قدیم: المطبعۃ الکبریٰ مصر،

۱۳۲۹ھ، طبع جدید: تحقیق محمود محمد شاکر، احمد محمد شاکر، دار المعارف مصر، ۱۹۶۹ء نامکمل (ابتدائی ۱۶ جلدیں پیش نظر ہیں)۔

۱۱- قرطبی، ابوعبداللہ محمد بن احمد الانصاری، الجامع لاحکام القرآن، الھیئۃ المصریۃ العامۃ، ۱۹۸۷ء دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۸۸ء

۱۲- ماوردی ابو الحسن علی بن حبیب البصری النکت والعیون (تفسیر الماوردی) مطابع المقھوی الکویت، طبع اول، ۱۹۸۲ء

احکام القرآن

۱۳- ابن العربی ابو بکر محمد بن عبد اللہ الاشبیلی المالکی احکام القرآن، دار المعرفۃ بیروت، لبنان ۱۹۷۳ء

۱۴- جصاص، ابو بکر احمد بن علی الرازی الحنفی، احکام القرآن، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۴ء۔

حدیث

۱۵- ابن حجر، الحافظ احمد بن علی العسقلانی، الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ، مطبع محبوب المطابع دہلی، ۱۳۵۰ھ

۱۶- ابن ماجہ، ابوعبداللہ محمد بن یزید بن عبد اللہ القزوینی، سنن ابن ماجہ

۱۷- ابو داؤد، سلیمان بن اشعث السجستانی، سنن ابی داؤد

۱۸- بخاری، ابوعبداللہ محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح المسند من احادیث رسول اللہ ﷺ

۱۹- بیہقی، ابوبکر احمد بن الحسین بن علی، السنن الکبریٰ، دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدر آباد، دکن ۱۳۵۵ھ۔

۲۰- تبریزی، ولی الدین محمد بن عبد اللہ الخطیب، مشکوٰۃ المصابیح

۲۱- ترمذی، ابوعیسیٰ محمد بن عیسیٰ، جامع الترمذی

۲۲- زیلعی، جمال الدین ابو محمد عبد اللہ الحنفی، نصب الرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۹۹۶ء

۲۳- مالک بن انس الاصبحی، المؤطا

۲۴- مسلم بن حجاج القشیری، صحیح مسلم

۲۵- نسائی، ابوعبد الرحمٰن احمد بن شعیب بن علی، سنن النسائی
۲۶- ہیثمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، دار الفکر بیروت، لبنان ۱۹۹۴ء

شروح حدیث

۲۷- ابن حجر، الحافظ احمد بن علی العسقلانی، فتح الباری بشرح صحیح البخاری، دار المعرفۃ بیروت، لبنان ۱۹۹۵ء
۲۸- خطابی، ابو سلیمان احمد بن محمد، معالم السنن (شرح سنن ابی داؤد) المطبعۃ العلمیۃ حلب، ۱۳۵۲ھ/ ۱۹۳۴ء
۲۹- زرقانی، محمد بن عبد اللہ المالکی، شرح المؤطا، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۰ء
۳۰- شوکانی، محمد بن علی بن محمد، نیل الاوطار شرح منتقی الاخبار، ادارۃ الطباعۃ المنیریۃ، مصر ۱۳۴۴ھ، مطبعۃ مصطفیٰ البابی الحلبی و اولادہ، قاہرہ، ۱۹۷۱ء
۳۱- کشمیری، انور شاہ، فیض الباری علی صحیح البخاری، مطبعۃ دار المامون (؟) ۱۹۳۸ء طبع اول
۳۲- مناوی، محمد عبد الرؤف، التیسیر بشرح الجامع الصغیر، دار الطباعۃ العامرۃ مصر ۱۲۸۲ھ
۳۳- نووی، ابو زکریا محی الدین یحییٰ بن شرف، شرح صحیح مسلم، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان، ۱۹۹۵ء

فقہ، اصولِ فقہ اور فتاویٰ

۳۴- ابن امیر الحاج، التقریر والتحبیر، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ، بولاق مصر، ۱۳۱۶ھ طبع اول
۳۵- ابن تیمیہ، تقی الدین ابو العباس احمد بن تیمیہ الحرانی، مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام ابن تیمیہ، ترتیب: عبد الرحمٰن بن محمد بن قاسم العاصمی، طبع جدید، دار العربیۃ بیروت، لبنان، ۱۳۹۸ھ،
۳۶- ابن حزم، ابو محمد علی بن احمد، المحلّٰی، تحقیق احمد محمد شاکر، دار الآفاق الجدیدۃ، بیروت
۳۷- ابن رشد، ابو الولید محمد بن احمد بن محمد بن احمد القرطبی، بدایۃ المجتہد ونہایۃ المقتصد، تحقیق وتعلیق: الشیخ علی محمد معوض والشیخ عادل احمد عبد الموجود، دار الکتب العلمیۃ بیروت لبنان، ۱۹۹۶ء
۳۸- ابن عابدین، محمد بن عمر بن عبد العزیز، رد المحتار علی الدر المختار مع الدر المختار (۴۵) تحقیق عادل احمد عبد الموجود الشیخ علی محمد معوض، دار الکتب العلمیۃ، لبنان ۱۹۹۴ء
۳۹- ابن قدامہ، ابو محمد عبد اللہ بن احمد بن محمد المقدسی، المغنی علی مختصر الخرقی، تحقیق الدکتور عبد اللہ بن عبد المحسن الترکی، مطبع ہجر، القاہرہ، ۱۹۹۲ء

۴۰- ابن قیم، شمس الدین ابوعبد اللہ محمد بن ابی بکر الحنبلی الاشقی، احکام اہل الذمہ، مطبع مادی، سعودی عرب ۱۹۹۷ء
۴۱- ابن قیم، اشمس الدین ابوعبد اللہ محمد بن ابی بکر الحنبلی الدمشقی، علام الموقعین عن کلام سید المرسلین، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۹۶ء
۴۲- ابن الہمام، کمال الدین محمد بن عبدا لواحد السیواسی الحنفی، فتح القدیر، دار الکتب العلمیۃ، بیروت، لبنان ۱۹۹۵ء
۴۳- الانصاری، عبد العلی محمد بن نظام الدین، فواتح الرحموت شرح مسلم الثبوت، المطبعۃ الامیریۃ بولاق، مصر ۱۳۲۴ھ
۴۴- البخاری، عبد العزیز، کشف الاسرار علی اصول البزدوی، مکتب الصنائع (؟) ۱۳۰۷ھ
۴۵- الحصکفی، محمد علاء الدین، الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، مع رد المحتار (۳۸)
۴۶- الخوارزمی، جلال الدین، الکفایۃ علی الہدایۃ (شرح الہدایۃ)، ترتیب وتصحیح: عبد المجید، طبع کلکتہ، ۱۲۴۷ھ/۱۸۳۱ء
۴۷- الدردیر، ابو البرکات احمد بن محمد بن احمد، الشرح الصغیر علی اقرب المسالک الی مذہب الامام مالک، مع حاشیۃ الصاوی، دار المعارف، مصر ۱۹۷۲ء
۴۸- السرخسی ابوبکر محمد بن احمد، المبسوط، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۹۴ء
۴۹- الشاطبی، ابو اسحاق، الموافقات فی اصول الشریعۃ، تحقیق عبد اللہ دراز، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان
۵۰- الشافعی، ابوعبد اللہ محمد بن ادریس۔ الرسالۃ، تحقیق احمد محمد شاکر، المکتبۃ العلمیۃ، بیروت، لبنان
۵۱- الغزالی، ابو حامد محمد بن محمد، المستصفی، المطبعۃ الامیریۃ، بولاق مصر، ۱۳۲۴ھ طبع اول
۵۲- کاسانی، علاء الدین ابوبکر بن مسعود، بدائع الصنائع فی ترتیب الشرائع، دار الفکر، بیروت، لبنان ۱۹۹۶ء
۵۳- الماوردی، ابو الحسن علی بن حبیب البصری، الاحکام السلطانیۃ، دار الکتاب العربی، بیروت لبنان ۱۹۹۰ء
۵۴- مرغینانی، برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر، الہدایۃ شرح البدایۃ (مختصر القدوری)
کتب خانہ رشیدیہ، دہلی ۱۳۵۸ھ
- الہدایۃ مع فتح القدیر، المطبعۃ الکبریٰ الامیریۃ دار الکتب العربیۃ لبنان ۱۹۹۴ء

- الهدایۃ مع نصب الرایۃ، دار الکتب العلمیۃ، بیروت لبنان ۱۹۹۴ء
۵۵- نووی، ابو زکریا محی الدین یحیٰی بن شرف، المجموع شرح المہذب، شرح و تحقیق: دکتور محمود مطرجی، دار الفکر، بیروت لبنان ۱۹۹۶ء
۵۶- الموسوعۃ الفقہیۃ، کویت، ۱۹۹۰ء، طبع دوم

تاریخ و تذکرہ

۵۷- حنبلی، ابن العماد، شذرات الذھب فی اخبار من ذہب، دار ابن کثیر بیروت، لبنان ۱۹۸۸ء
۵۸- الخوارزمی، ابو المؤید الموفق بن احمد المکی، مناقب الامام الاعظم، دائرۃ المعارف النظامیۃ، حیدرآباد
۵۹- ذہبی، شمس الدین ابوعبد اللہ، تذکرۃ الحفاظ، دائرۃ المعارف النظامیہ، حیدر آباد ۱۹۳۳ء، طبع دوم

لغت

۶۰- ابن منظور، ابو الفضل جمال الدین محمد بن مکرم بن منظور الافریقی المصری، دار بیروت للطباعۃ والنشر ۱۳۷۴ھ/ ۱۹۵۵ء
۶۱- الاصفہانی، ابو القاسم الحسین بن محمد بن الفضل الراغب، المفردات فی غریب القرآن، المطبعۃ المیمنیۃ، مصر ۱۳۲۴ھ
۶۲- فیروز آبادی، مجد الدین محمد، القاموس المحیط، دار الفکر بیروت لبنان، ۱۴۱۵ھ/ ۱۹۹۵ء
۶۳- ابراہیم مصطفیٰ احمد حسن زیات وغیرہما المعجم الوسیط، المکتبۃ الاسلامیۃ، استنبول، ترکیا۔

مصنف کی بعض کتب جن کا حوالہ مضامین میں آیا ہے۔

۱- اسلام ـــــ انسانی حقوق کا پاسبان
۲- غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق
۳- مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ

(مرکزی مکتبہ اسلامی پبلشرز، نئی دہلی-۲۵)

مولانا سیّد جلال الدین عمری (پ: ۱۹۳۵) عالم اسلام کے ایک جید عالم دین، ممتاز محقق اور صاحبِ طرز مصنف کی حیثیت سے معروف ہیں۔ قرآن وسنت اور جدید علوم وفنون پر ان کی اچھی نظر ہے۔ موضوع کا تنوع، اسلوب کی انفرادیت، طرزِ استدلال کی ندرت اور زبان و بیان کی شگفتگی ان کی تحریروں کی اہم اور نمایاں خصوصیات ہیں۔

مولانا سیّد جلال الدین عمری ملک کی معروف عربی و اسلامی دانش گاہ جامعہ دارالسلام عمرآباد (تمل ناڈو) کے فارغ التحصیل، مدراس یونیورسٹی سے فارسی میں منشی فاضل اور علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے انگریزی میں گریجویٹ ہیں۔ وہ اس وقت جماعتِ اسلامی ہند کے امیر، جامعۃ الفلاح بلریاگنج کے شیخ الجامعہ، سراج العلوم نسواں کالج علی گڑھ کے سرپرست اعلیٰ، ملک کے ممتاز تحقیقی ادارے ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ اور تصنیفی اکادمی دہلی کے صدر اور مشہور سہ ماہی مجلّے ''تحقیقاتِ اسلامی'' علی گڑھ کے بانی مدیر ہیں۔ تقریباً پانچ سال تک وہ ماہنامہ ''زندگی نو'' دہلی کی ادارت کے فرائض بھی انجام دے چکے ہیں۔

مولانا عمری کی مختلف موضوعات پر تقریباً تین درجن تصانیف منظر عام پر آچکی ہیں۔ ان میں معروف ومنکر، صحت ومرض اور اسلامی تعلیمات، خدا اور رسول کا تصور اسلامی تعلیمات میں، انسان اور اس کے مسائل، اسلام اور مشکلاتِ حیات، اسلام کی دعوت، اسلام کا شورائی نظام، کم زور اور مظلوم اسلام کے سایے میں اور غیر مسلموں سے تعلقات اور ان کے حقوق مرجع کی حیثیت رکھتی ہیں۔ ان کی متعدد کتابوں کے ترجمے عربی، انگریزی، ترکی، ہندی، ملیالم، تلگو، مراٹھی، گجراتی، بنگلہ اور تمل میں بھی ہو چکے ہیں۔ اسلام کا معاشرتی نظام ان کی دلچسپی کا خاص موضوع رہا ہے۔ عورت اسلامی معاشرے میں، عورت اور اسلام، مسلمان خواتین کی ذمے داریاں، مسلمان عورت کے حقوق اور ان پر اعتراضات کا جائزہ اور اسلام کا عائلی نظام جیسی وقیع کتابیں اس کا ثبوت فراہم کرتی ہیں۔

زیرِ نظر کتاب '**تحقیقات اسلامی کے فقہی مباحث**' مولانا سیّد جلال الدین عمری کے ان مقالات و مضامین پر مشتمل ہے، جو ان کی ادارت میں شائع ہونے والے معروف وموقر مجلّے سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ میں حسب موقع شائع ہوتے رہے ہیں۔ اِن تمام مضامین و مقالات سے مولانا محترم کی فقہی بصیرت کی بھی نشان دہی ہوتی ہے اور تحقیقی ژرف بینی کی بھی۔